



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE
CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA E FORME DEL SAPERE

Tesi di Laurea Magistrale

Virtù e Felicità in Socrate, Platone e Aristotele

Candidato:
Claudio Iannone

Relatore:
Prof.ssa Maria Michela Sassi

Correlatore:
Prof.ssa Alessandra Fussi

ANNO ACCADEMICO 2014-2015

*Dedico questo mio lavoro ai miei genitori Maurizio e Paola,
a mia sorella Jenny, a mia zia Ileana e mia nonna Silvana,
per aver sempre creduto in me e per avermi sostenuto in ogni modo possibile
nei momenti più difficili, donandomi sempre il loro incoraggiamento e il loro affetto.*

*Vorrei dedicare la mia tesi anche ai miei amici e parenti più cari,
che hanno spesso mostrato interesse verso i miei studi
e mi hanno sempre spronato ad andare avanti.*

*Una dedica speciale va a mio nonno Marino,
ormai scomparso da quattro anni,
che con gioia vide l'inizio dei miei studi universitari
e se adesso fosse qui sarebbe davvero felice per questo mio grande traguardo.*

Indice

Introduzione	4
 Capitolo I Socrate	
1. L'importanza dell'indagine filosofica e la cura della propria anima	12
2. Conoscenza = Virtù	28
3. Virtù = Felicità	33
 Capitolo II Platone	
1. Le riflessioni sull'anima e l'attenuazione dell'intellettualismo etico	38
2. Virtù come dominio e armonia	49
3. La morale del bene e del bello	61
4. La felicità secondo Platone	69
 Capitolo III Aristotele	
1. Natura umana e mera natura	79
2. L'anima, le virtù (etiche e dianoetiche) e il Bene secondo Aristotele	85
3. Felicità pratica	103
4. Felicità politica	109
5. Felicità contemplativa	117
 Conclusione	126
 Bibliografia	131
 Ringraziamenti	135

Introduzione

Ho scelto di dedicare il mio lavoro al tema della felicità e delle virtù necessarie all'uomo per il conseguimento della medesima. La motivazione principale che ha orientato la mia scelta verso questa direzione consiste nella curiosità che da sempre il concetto di felicità esercita non solo su di me, ma sulle persone in generale. Nel corso della mia vita, tramite un profondo percorso introspettivo e grazie agli studi che ho intrapreso, tramite il dialogo con amici e conoscenti, e tramite l'osservazione del comportamento delle persone, ho potuto constatare che molti filosofi, dall'antichità ad oggi, avevano pienamente ragione: "la felicità è il bene supremo al quale ogni individuo tende, infatti ogni uomo orienta le proprie azioni in vista del raggiungimento della felicità". E' proprio grazie all'importanza che la felicità riveste nella vita degli uomini che ho deciso di incentrare il mio lavoro su un tema così significativo.

Poiché, nel corso dei secoli, molti filosofi hanno dato la propria definizione di felicità e di virtù, io ho deciso di parlarne analizzando la visione che di essa avevano tre grandi filosofi dell'antichità, considerati da molti come i "padri" della filosofia occidentale: Socrate, Platone e Aristotele. Nonostante altri filosofi, prima di loro, avessero già toccato il tema della felicità, Socrate, Platone e Aristotele per primi hanno analizzato ampiamente e in maniera approfondita e originale questo argomento; pertanto, essendo il loro contributo fondamentale dal punto di vista filosofico, ho sentito la necessità di occuparmi della visione eudemonistica di questi tre grandi filosofi.

Il primo capitolo del mio lavoro sarà dedicato a Socrate e alla visione che egli possedeva sulla felicità e sulla virtù. Per esporre questi pensieri socratici farò riferimento, in maggior parte, a dialoghi platonici come *Apologia di Socrate*, *Alcibiade Primo*, *Gorgia*, *Protagora*, e altri ancora). Comincerò col parlare dell'importanza che aveva, per Socrate, la ricerca filosofica, in quanto essa è ciò che spinge l'uomo verso la conoscenza delle virtù,

del bene e della verità. Secondo Socrate se gli uomini non dedicano la loro vita alla ricerca filosofica restano stagnanti nella loro ignoranza e non possono sapere cosa sono, in effetti, il bene e le virtù; di conseguenza, senza possedere la conoscenza di tali cose, non possono agire in maniera virtuosa, saggia e “buona” e non possono raggiungere la felicità. Un altro argomento di fondamentale importanza trattato da Socrate, del quale parlerò, riguarda l’anima e la cura che ogni individuo deve avere di essa. Socrate è, secondo molti studiosi, il primo filosofo che identifica l’individuo con la propria anima, infatti, per il filosofo, prendersi cura di sé stessi coincide col prendersi cura della propria anima. Ma come facciamo ad indirizzare la nostra condotta di vita verso ciò che è meglio per la nostra anima? Socrate risponde a questa domanda spiegando che, nella vita di ogni uomo, esistono diversi tipi di beni: i beni esteriori (per esempio ricchezza e potere), i beni del corpo (i piaceri corporei) e i beni dell’anima (per esempio l’agire in modo virtuoso). Per prendersi cura della propria anima, secondo Socrate, dobbiamo dare la priorità ai beni che riguardano essa e dobbiamo, invece, dominare e limitare i beni esteriori e quelli del corpo.

La mia analisi del pensiero socratico continuerà trattando il tema della virtù. Il filosofo afferma che la conoscenza coincide con la virtù e che l’uomo può agire in modo virtuoso solo sfruttando appieno la propria ragione. La virtù consiste, fondamentalmente, nell’applicare nel miglior modo possibile le proprie capacità, e Socrate è convinto che, pur esistendo diverse virtù (coraggio, giustizia, saggezza ecc.), esse possono anche essere “raggruppate” in un unico grande insieme per il fatto che ognuna di esse tende verso il “bene”, difatti la virtù è scienza del bene. Secondo Socrate ogni virtù conduce l’uomo alla conoscenza del bene, e solo avendo consapevolezza di cosa sia effettivamente quest’ultimo, un uomo può agire di conseguenza; difatti “solo chi conosce il bene non può che compierlo, mentre coloro che compiono il male agiscono in tal modo poiché ignorano cosa sia il bene” (intellettualismo socratico).

L'ultima parte del capitolo socratico è dedicata al concetto secondo il quale, per il filosofo, la virtù coincide con la felicità. Come vedremo, Socrate spiega che il desiderio più grande dell'uomo è quello di essere felice. Per raggiungere la felicità ogni individuo deve indirizzare la propria condotta di vita verso ciò che è bene per la propria anima, seguendo un comportamento virtuoso e moralmente ineccepibile. Solo grazie all'esercizio continuo della virtù, che permette all'uomo di conoscere ciò che è bene e ciò che non lo è, ogni individuo può essere felice e, a sua volta, può aiutare gli altri a raggiungere la felicità. Dunque possiamo dire che, secondo Socrate, la felicità consiste nell'esercitare la virtù e possedere il bene per sempre.

Il secondo capitolo del mio lavoro è incentrato sull'attività filosofica di Platone. Come vedremo Platone, a partire dalla *Repubblica*, si distacca dalla visione che Socrate aveva dell'anima, concependola non più come unitaria ma come tripartita. Il filosofo argomenta che, poiché all'interno dell'individuo agiscono forze differenti, allora l'anima è distinta in diverse parti: l'anima razionale (che, come vedremo, tende verso la conoscenza delle idee e del bene), l'anima irascibile (legata alle passioni) e l'anima concupiscibile (legata ai desideri e ai piaceri corporei). Con questa tripartizione, Platone giustifica il presentarsi, all'interno dell'individuo, di forze diverse anche nello stesso istante: poiché mentre i desideri e le passioni attirano l'uomo verso ciò che è materiale, e spesso immorale, la parte razionale dell'anima guida l'uomo verso la virtù e verso la moralità. Con questo nuovo modello psichico, Platone attenua l'intellettualismo socratico, affermando che un uomo, anche se conosce il bene, non sempre riesce a compierlo, poiché viene guidato in direzione opposta dai desideri e dalle passioni. Platone afferma anche, ad esempio nel *Fedone*, che l'anima è immortale e prima di reincarnarsi contemplava le "idee" (che sono le "forme" originali dalle quali derivano tutte le cose esistenti nel mondo sensibile) nel mondo sovrasensibile (naturalmente Platone crede nell'esistenza di un mondo sovrasensibile nel quale esistono le "idee", e questa teoria era esclusivamente di matrice platonica, non

socratica). Platone, in seguito, associa ogni parte dell'anima ad ognuna delle tre classi sociali in cui è suddiviso lo Stato ideale: l'anima razionale corrisponde ai filosofi-governanti (poiché, come essa, stanno al comando), l'anima irascibile corrisponde ai soldati-guardiani (poiché agiscono in difesa dello Stato e in concomitanza con i governanti, proprio come dovrebbe fare l'anima irascibile con quella razionale), e l'anima concupiscibile corrisponde ai produttori (che provvedono al sostentamento materiale dello Stato).

A questo punto, come possiamo evincere non solo dalla *Repubblica* ma anche dal *Fedro*, per il filosofo è fondamentale che la parte razionale dell'anima umana riesca a dominare e a controllare la parte concupiscibile (quindi i desideri corporei) grazie all'aiuto della parte irascibile (nella quale hanno origine le passioni: desiderio di onore, desiderio di potere, ira, animosità, e altre ancora). Se l'anima razionale riesce a controllare le altre due parti, allora nell'intera anima si crea armonia e l'uomo in questione può dirsi virtuoso. La virtù, infatti, per Platone consiste nel dominio dell'anima razionale sulle altre due parti (grazie a saggezza, temperanza, fermezza e così via) e nell'originarsi di armonia e giustizia tra di esse. L'armonia e la giustizia che si generano nell'anima dell'individuo vengono paragonate da Platone, nella *Repubblica*, all'armonia tra tutti i cittadini all'interno dello Stato ideale, nel quale i filosofi-governanti comandano e mantengono l'ordine e la pace grazie all'aiuto dei guardiani.

Continuando l'analisi dei pensieri platonici spiegherò che, per il filosofo, tutti gli uomini che ambiscono al conseguimento della felicità devono, tramite la ricerca filosofica, arrivare a conoscere cosa siano il "vero bene" e il "vero bello", perché solo indirizzando la propria vita verso ciò che è "bene" e verso ciò che è "bello" un uomo può agire in maniera moralmente corretta. Nella *Repubblica*, nel *Fedro*, e nel *Simposio*, Platone spiega che il vero bene è l'idea suprema che garantisce a tutte le altre idee il loro essere e la loro essenza. Questa "super idea" è, secondo il filosofo, la conoscenza più elevata alla quale

l'uomo possa arrivare. Per certi aspetti l'idea suprema del bene può essere accomunata all'idea del bello, e l'uomo, secondo il filosofo, è spinto alla conoscenza di esso grazie alla forza di *Eros* (Amore), il quale, essendo un *daimon* (una creatura “intermedia” tra la divinità e l'uomo), porta gli uomini ad elevarsi dal loro stato umano a quello divino. Pertanto, secondo Platone, coloro che ambiscono a raggiungere la felicità devono indirizzare la loro condotta di vita verso la morale del bene e del bello.

Il capitolo che ho scritto su Platone si conclude con la trattazione che il filosofo dà della felicità. Anche se, naturalmente, tratterò la cosa in maniera molto più approfondita, posso qui anticipare che secondo Platone, come per Socrate, la felicità riveste un ruolo centrale nella vita dell'uomo. Secondo il filosofo esistono fondamentalmente due tipi di felicità: quella raggiungibile in questa vita materiale (quindi di tipo pratico) e quella raggiungibile solo dopo la morte fisica (quella di tipo contemplativo). La felicità di tipo pratico è raggiunta a livello individuale quando l'anima del soggetto in questione riesce a raggiungere armonia e generare giustizia dentro di sé (tramite il dominio dei desideri e delle passioni e grazie alla conoscenza di ciò che è bene per l'anima stessa), ed è raggiunta a livello politico quando, all'interno dello Stato, vi sono armonia, giustizia e pace tra tutti i cittadini. La felicità di tipo contemplativo, invece, è raggiunta solo dai filosofi (poiché essi hanno il tempo e le capacità di dedicarsi all'attività teoretica) che, durante la loro vita nel mondo sensibile, sono riusciti non solo a mettere ordine e giustizia nella loro anima, ma sono giunti ad un livello di purezza psichica talmente elevato che, una volta raggiunto il mondo sovrasensibile, la loro anima non dovrà più reincarnarsi e potrà restare a contemplare per sempre il vero bene.

Nel terzo ed ultimo capitolo del mio lavoro tratterò la visione di Aristotele. Per prima cosa mi concentrerò sul concetto aristotelico di “natura umana”, con il quale il filosofo, nell'*Etica Nicomachea* e nell'*Etica Eudemia*, spiega che l'uomo può realizzare appieno la propria natura solo all'interno della vita comunitaria; al di fuori della vita comunitaria

esiste o la vita bestiale o quella divina, ma non quella umana. L'uomo, ritiene Aristotele, grazie alla ragione e all'abitudine, deve dominare i tratti animaleschi presenti dentro di sé e deve migliorare le proprie virtù seguendo una condotta di vita che gli permetta di creare una società in cui vivere senza conflitti con gli altri e poter realizzare appieno la propria umanità.

Per quanto riguarda l'anima, come avremo modo di vedere, Aristotele muove le proprie considerazioni partendo dalle teorie platoniche, ma giunge a conclusioni diverse. In *Etica Nicomachea* (I, 13), il filosofo afferma che l'anima è divisa in due parti principali o funzioni: la parte razionale e quella irrazionale. La parte irrazionale è, a sua volta, suddivisa in due parti: la parte vegetativa (che può essere accomunata all'anima concupiscibile descritta da Platone, anche se, per Aristotele, essa è legata solo alle funzioni vitali dell'organismo e non è in conflitto con la parte razionale), e la parte desiderante (chiamata anche parte della "tendenza", la quale è legata, in parte, all'anima razionale e può essere comparata all'anima irascibile presente nella concezione platonica). A sua volta la parte razionale dell'anima è suddivisa in due parti: quella "teorico-scientifica" (legata a ciò che è eterno ed immutabile e completamente svincolata dalle altre parti) e quella "calcolativa", quindi pratica (che domina le due parti irrazionali ed è legata alla parte desiderante).

Seguendo questo quadro psichico appena delineato, Aristotele afferma che esistono due tipologie di virtù: le virtù etiche o morali (legate al comportamento e all'anima razionale calcolativa), e le virtù dianoetiche, o intellettuali (legate alla parte razionale teoretica dell'anima, ovvero quella intellettuale). Anche per Aristotele la virtù è "eccellenza", che consiste nello sfruttare al meglio le proprie potenzialità per raggiungere un determinato bene ma anche nel riuscire a dominare le passioni e a ponderare i piaceri. Molto importante in questo quadro è il concetto di "medietà", ovvero l'idea che la virtù "sta nel mezzo" tra l'eccesso e il difetto. Compito dell'uomo virtuoso è riuscire, di volta in volta, ad

identificare e raggiungere il “giusto mezzo” tra ciò che, in base alla propria condizione, rappresenta l’eccesso e ciò che rappresenta il difetto.

Anche secondo Aristotele è fondamentale che l’uomo virtuoso sappia cosa sia il bene, ma egli concepisce il bene in maniera diversa da Platone. Per Aristotele il mondo delle idee e le idee stesse (descritte da Platone) non esistono, perché ogni cosa ha in sé il senso della propria esistenza. Il bene, secondo lo Stagirita, possiede duplice valenza ontologica, nel senso che esiste sia in quanto singolo ente divino (poiché Aristotele è convinto che esista un dio che garantisce il “movimento” di ogni cosa), sia in quanto “concetto” presente all’interno di ogni cosa. In questo modo, riferendoci al concetto di bene presente nelle cose, non si parla più di un singolo bene assoluto, ma di una molteplicità di beni. Identificare cosa sia il bene serve ad Aristotele per spiegare che il bene supremo, al quale ogni uomo tende e brama di per sé stesso (quindi un bene che è il “fine” ma non un “mezzo”), è la felicità.

Nel mio lavoro, giunto a questo punto, esporrò le teorie aristoteliche sulla felicità. Aristotele esprime le proprie teorie sulla felicità non solo nell’*Etica Nicomachea*, ma anche nell’*Eudemia* e nella *Politica*. Anche secondo Aristotele, come vedremo, esistono due tipologie di felicità: la felicità pratica (che si realizza appieno nell’attività politica) e la felicità contemplativa (o teoretica). La felicità pratica si raggiunge quando l’anima razionale di un individuo domina la parte desiderante e realizza appieno tutte le sue potenzialità, poiché in essa tutte le virtù etiche (che sono proprie, appunto, della felicità pratica) sono sviluppate in maniera eccellente ed equa tra esse. Questa felicità, però, necessita anche di beni esteriori (ricchezze, onori, amici ecc.) che però non devono mai essere né in difetto né in eccesso. A questo punto, poiché secondo Aristotele la vita umana si realizza all’interno della società, diventa fondamentale conoscere cosa sia la felicità pratica che si concretizza nell’attività politica (quindi la “felicità politica”). Per affrontare il tema della felicità politica, Aristotele, seguendo in parte l’esempio platonico, espone

anch'egli la propria visione di uno Stato ideale, suddiviso in tre classi sociali (governanti, militari e produttori). Lo "Stato migliore", secondo il filosofo, è quello nel quale tutti i cittadini sono legati l'un l'altro dall'amicizia e nel quale, a turno, i governanti (uomini veramente virtuosi e saggi) possono garantire giustizia, equità, pace e prosperità per tutti, e possono quindi assicurare a tutti il raggiungimento della felicità. Secondo lo Stagirita la felicità politica è la migliore che la "vita umana" possa raggiungere.

Nella parte conclusiva di questo capitolo analizzerò la concezione aristotelica di felicità contemplativa che il filosofo espone nell'*Etica Nicomachea*. Questo tipo di felicità, secondo Aristotele, è addirittura superiore a quella politica e pratica, ma solo in quanto legata alla "vita divina" (che è insita nell'intelletto umano), quindi non alla "vita umana". La felicità contemplativa può essere raggiunta soltanto dai filosofi (diversamente da quella pratica e quella politica che possono essere raggiunte da tutti), poiché soltanto essi (essendo gli unici ad interessarsi soprattutto alla teoria), possono giungere, grazie alle loro virtù dianoetiche, alla sapienza perfetta, la quale consiste appunto nella piena conoscenza e contemplazione del dio e di ciò che è eterno e necessario. Concluderò il capitolo su Aristotele sottolineando il fatto che, secondo il filosofo, non ci sono né premi né punizioni che attendono le anime dei defunti nell'aldilà. Il filosofo è convinto che gli uomini malvagi, o comunque gli uomini non virtuosi, non potranno mai essere felici, mentre, invece, quelli buoni e virtuosi potranno raggiungere la felicità.

CAPITOLO I

SOCRATE

1. L'importanza dell'indagine filosofica e la cura della propria anima

Felicità in greco si dice *eudaimonia*, una parola composta da *eu*, che significa “bene”, e *daimon*, che significa “demone”, “genio”, “spirito guida”, “coscienza” e quindi anche la “sorte” che un buon *daimon* determina. Felicità significa, in sintesi, “essere in compagnia di un buon demone”¹.

Prima di Socrate, la tradizione greca identificava la felicità con la buona “sorte” di essere *olbios*, ovvero di possedere abbondanza di beni materiali; oppure significava anche il semplice godere di uno stato d'animo, interiore e spirituale, che rendeva sereni coloro che lo provavano. Eraclito aveva maturato la convinzione che la felicità non abbia nulla a che fare con i piaceri del corpo, perché, come lui affermava, “se la felicità risiedesse nei piaceri corporali, diremmo che i buoi sono felici quando hanno dei ceci da mangiare”² e Anassagora sottolineava l'importanza della vita contemplativa, ossia della vita votata alla filosofia (come ricerca dell'essenza delle cose) per raggiungere la felicità³. Anche Democrito dedicò gran parte della propria ricerca filosofica alla felicità. Egli sosteneva che l'uomo felice fosse colui il quale fosse riuscito a rendere il proprio animo tranquillo e libero da ogni turbamento. Democrito sosteneva l'importanza di sottrarsi alle false opinioni, di distinguere veri e falsi piaceri e di collocare nell'anima il piacere vero da

¹ Cfr. B. Centrone, *Note sull'etimologia di eudaimonia*, in L. Amoroso A. Ferrarin e C. La Rocca (a cura di), *Critica della ragione e forme dell'esperienza, studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp.35-45.

² Cit. in G. Minois, *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri*, Dedalo, Bari 2010, p.52. da Alberto Magno, *De vegetalibus libri VII*, Reimer, Berlino 1867, VI, 401.

³ Cfr. M. L. Gatti, “*Theoria*” e *Filosofia*, EDUCatt, Milano 2012, p. 11.

perseguire infatti, secondo il filosofo, la felicità e l'infelicità appartengono all'anima ma la felicità non dipende assolutamente dai beni materiali. Secondo Democrito dobbiamo stare attenti ai falsi timori, alle superstizioni e alle passioni, in modo da riuscire a fare un calcolo esatto dei piaceri al fine di evitare di subire il dominio dei desideri. In definitiva, per Democrito, la felicità è in un certo senso legata alla tranquillità di spirito. Questi pensieri democritei saranno ripresi non soltanto da Socrate, ma anche da gran parte della tradizione ellenistica successiva⁴.

All'interno della cultura sofistica del V secolo a.C., invece, si delinea l'ideale di una vita agiata egoisticamente dedicata a se stessi, una vita priva di tutte quelle preoccupazioni che affannano la maggior parte degli uomini (responsabilità, potere, mogli, figli), quindi una vita definita da Socrate "molle", e piena di ricchezze personali.

Con Socrate *eudaimonia* (felicità) mantiene il suo significato originario, in quanto presenza del *buon (eu) demone (daimon)* o spirito-guida. Ma questa accezione si carica di un significato nuovo grazie ad una nuova concezione dell'anima e della virtù. A questi due aspetti ci dedicheremo dunque preliminarmente, per poi affrontare nello specifico la visione socratica di "felicità".

Vorrei iniziare con una citazione da Gabriele Giannantoni, che esprime molto bene l'importanza di Socrate come precursore di quel modo di pensare incentrato sull'accrescimento del proprio sapere e sulla ricerca della verità che connoterà tutta la filosofia greca successiva:

...dall'antichità ci è pervenuto un quadro della figura di Socrate così complesso e così carico di allusioni che ogni epoca della storia umana vi ha trovato qualche cosa che le apparteneva. Già i primi scrittori cristiani videro in Socrate uno dei massimi esponenti di quella tradizione filosofica pagana che, pur ignorando il messaggio evangelico, più si era avvicinata ad alcune verità del Cristianesimo. L'Umanesimo e il Rinascimento videro in Socrate uno dei modelli più alti di quella umanità ideale che era stata riscoperta nel

⁴ Per le informazioni su Democrito mi sono riferito a F. De Luise e G. Farinetti, *Storia della felicità, gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, pp. 13 - 14. In queste pagine gli autori hanno fatto riferimento direttamente ad alcuni frammenti di opere di Democrito giunte sino a noi. In particolare le riflessioni nelle quali il filosofo afferma che la felicità e l'infelicità appartengono all'anima sono tratte da (DK 68 A 170-171), mentre il calcolo dei piaceri e il controllo dei desideri vengono espone nell'opera *Sulla tranquillità* (DK 68 B 235-236).

mondo antico. Erasmo da Rotterdam, profondo conoscitore dei testi platonici era solito dire: «Santo Socrate, prega per noi». Anche l'età dell'Illuminismo ha visto in Socrate un suo precursore: il XVIII secolo fu detto il "secolo socratico", giacché in quel periodo egli rappresentò l'eroe della tolleranza e della libertà di pensiero. Ogni epoca ha dunque ricostruito una propria immagine di Socrate, ma ha anche insistito sulla complessità che caratterizza la sua figura.... In conclusione, credo che la vera ragione della continua presenza di Socrate nella nostra tradizione culturale sia dovuta al fatto che egli è stato veramente il primo filosofo, colui che per primo ha riconosciuto di non sapere, e per questo ha desiderato sapere. Ritengo che sia questa la ragione fondamentale che fa di Socrate una delle fonti perenni della riflessione filosofica⁵.

Socrate è sicuramente una figura centrale del pensiero occidentale. Talmente significativo ed influente per la filosofia antica da aver ispirato numerose scuole di pensiero, dai cosiddetti Socratici (cinici, cirenaici, megarici), agli scettici, gli stoici, i medioplatonici e i neoplatonici. Come tutti sanno, egli non lasciò nulla di scritto. Tutto ciò che sappiamo di lui è stato tramandato a noi da diversi autori, filosofi e non, che hanno conosciuto Socrate sia direttamente (avendo dialogato con lui personalmente) sia indirettamente (attraverso racconti o scritti di altri autori, ad esempio suoi discepoli "minori"). Socrate non volle affidare il proprio pensiero a nessuno scritto perché prediligeva il dialogo vivo. Egli era fortemente convinto che la tradizione orale fosse migliore di quella scritta poiché all'interno di un dialogo diretto (orale) c'è uno scambio immediato di opinioni tra due o più interlocutori, mentre invece all'interno di un libro o di un qualunque scritto le parole restano là fisse, immobili, in balia di domande o critiche da cui non possono difendersi (secondo la nota formulazione di Plat. *Phaedr.* 275a - 277a). Le fonti più autorevoli sono Aristofane, Platone, Senofonte e Aristotele.

Aristofane rappresentò Socrate nella sua commedia *Le Nuvole* (423 a.C.), dipingendo il filosofo in maniera scherzosa e a tratti denigratoria, addirittura accostandolo ai sofisti e ai naturalisti (cose che il maestro non era affatto) e attribuendogli quei connotati tipici con i quali l'opinione comune tendeva a etichettare i filosofi (distratti, ovvero con la testa appunto fra le nuvole, e concentrati su argomenti di scarso interesse per molti). Nelle *Nuvole* Socrate compare dentro un cesto dal quale scruta gli astri mentre i suoi discepoli si

⁵ Intervento di Gabriele Giannantoni in *Le radici del pensiero filosofico*, VI puntata: *Socrate* (*Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche*).

affannano in ricerche strambe e ridicole, come calcolare quanto è lungo il salto della pulce o quale sia l'origine del ronzio delle zanzare. Socrate viene addirittura rappresentato come un corruttore di giovani menti e un ateo che nega l'esistenza delle divinità della polis⁶. In definitiva Aristofane connota Socrate in maniera negativa perché, oltre ad interessarsi di argomenti di poca importanza per la vita nella *polis*, insegna ai suoi discepoli a comportarsi come lui e ad interessarsi ai medesimi argomenti da lui prediletti.

Platone, discepolo diretto di Socrate, può essere considerato la fonte maggiormente attendibile. Dedicò parte della propria attività filosofica ad esaltare e difendere la figura del maestro da coloro che volevano screditarne il buon nome e i grandi insegnamenti. La sua filosofia, per quanto in seguito arricchita di connotati del tutto peculiari rispetto a quella di Socrate, in gioventù si basava grandemente sugli insegnamenti di quest'ultimo. Più di chiunque altro, rifletté sul senso del messaggio socratico e, nel corso della sua opera, ne arricchì via via la figura, per cui all'interno dei suoi dialoghi non è sempre facile capire dove finisca Socrate e dove cominci Platone. Molti studiosi sono concordi nell'affermare che nei dialoghi giovanili sia maggiormente presente l'impronta socratica, mentre nei dialoghi della maturità Platone "metta in bocca" a Socrate concetti propri⁷.

Senofonte fu discepolo e amico di Socrate ma non era un filosofo, bensì scrittore storico e soldato. Senofonte parla di Socrate nei *Memorabili*⁸, composto da svariate conversazioni che il maestro ebbe con alcuni personaggi ateniesi dell'epoca, e lo descrive come un uomo estremamente virtuoso, cittadino modello, credente negli dei e prodigo nell'esortare i giovani all'obbedienza verso i genitori e le leggi dello Stato. Senofonte, inoltre, così come

⁶ Cfr. M. M. Sassi, *Indagine su Socrate, persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. 233.

⁷ I dialoghi platonici vengono solitamente distinti in tre gruppi: dialoghi della giovinezza (*Apologia di Socrate, Critone, Eutifrone, Alcibiade Primo e Secondo, Protagora, Menone*, ecc.), dialoghi della maturità (*Fedone, Gorgia, Simposio, Repubblica*, ecc.), dialoghi della vecchiaia (*Parmenide, Sofista, Teeteto, Timeo, Leggi*).

⁸ Come spiegato da M.M. Sassi, *op.cit.*, p. 235, il termine traduce il latino *Memorabilia*. Il titolo originale Greco, *Apomnemoneumata*, può essere tradotto come "ricordi personali" o anche "le cose da ricordare". Senofonte, come molti altri allievi di Socrate, difende l'amico e maestro da autori come ad esempio il sofista Policrate, che nel 393 a.C. (quindi già dopo la morte di Socrate) lo accusarono di aver disprezzato la democrazia.

fece anche Platone nel *Simposio*, esalta anche il valore e il coraggio dimostrati da Socrate nelle campagne militari alle quali aveva partecipato. Tuttavia, mentre Platone idealizzava la figura di Socrate portandolo al di là di ogni limite umano, Senofonte lo “abbassava” alla sua propria mentalità. *I Memorabili* furono apprezzati molto fra il XVIII e il XIX secolo, mentre furono giudicati di scarso interesse nel secolo successivo⁹, ma recentemente gli studiosi hanno rivalutato gli scritti senofontei riguardanti Socrate, riconoscendo loro una certa coerenza e un certo valore soprattutto per ciò che riguarda gli aspetti dello stile di vita del maestro.

Aristotele fa spesso riferimento alla filosofia di Socrate, anche se non ebbe modo di conoscerlo di persona. Il Socrate di Aristotele non è idealizzato e la sua testimonianza è senza dubbio meno letteraria di quella di Platone e Senofonte. Aristotele, comunque, ha riconosciuto a Socrate il merito di aver utilizzato per primo il metodo induttivo e di aver tentato, per primo, di definire i concetti morali.

Esistono poi altre testimonianze su Socrate come, ad esempio, i frammenti conservati dé *lògoi sokratikòì*, ovvero vari dialoghi scritti da alcuni allievi di Socrate in epoca successiva alla morte del maestro. Approfondirò questo tema alla fine di questo capitolo, tuttavia è opportuno accennare che alcuni di questi discepoli diedero vita a vere e proprie nuove scuole di pensiero basate sugli insegnamenti del maestro (per esempio Antistene, precursore della scuola cinica, Aristippo, fondatore della scuola cirenaica, ed Euclide di Megara, fondatore della scuola megarica). Ognuna di queste scuole interpretò a proprio modo alcuni insegnamenti di Socrate.

La situazione delle fonti su Socrate e i vari modi in cui il maestro ed i suoi pensieri vennero descritti, e da alcuni reinterpretati, hanno dato vita alla così detta “questione socratica”. Chiunque si accosti allo studio della figura di Socrate sa che deve porre grande attenzione nel comprendere quale o quali, tra tutte queste fonti, siano quelle che

⁹ Cfr. L. De Martinis, *Senofonte, tutti gli scritti socratici*, Bompiani, Milano 2013, pp. 198 ss.

maggiormente si approssimano al Socrate realmente esistito. Le testimonianze spaziano dal Socrate raffigurato da Aristofane (arrogante, superficiale e addirittura ridicolo) al Socrate platonico (saggio e rispettoso delle leggi e delle tradizioni di Atene, fortemente idealizzato); dal Socrate senofonteo (dalla grande levatura morale, coraggioso, dedito agli dei e amante della propria città ma non idealizzato, bensì ricondotto ad un livello di quotidianità) al Socrate dipinto da Policrate (disinteressato alle tradizioni della *polis*, ateo e corruttore delle giovani menti).

La “questione socratica”, come ricorda fra gli altri Mario Montuori, è stata inaugurata dalle riflessioni di Friedrich Schleiermacher, che per primo notò la contraddizione tra l'immagine di Socrate fornita da Senofonte e quella fornita da Platone e tentò di conciliarle¹⁰. Schleiermacher, dopo aver valutato attentamente ogni testimonianza su Socrate, giunse alla conclusione che la testimonianza di Platone fosse maggiormente attendibile per ciò che riguarda il Socrate filosofo, mentre quella di Senofonte lo fosse per ciò che riguarda il Socrate uomo.

Nonostante le divergenze tra le varie fonti e al di là di tutti i modi in cui Socrate è stato descritto ed i suoi pensieri interpretati, la maggioranza degli studiosi ritiene che l'autore che meglio descrive il “vero” Socrate ed i suoi veri insegnamenti sia Platone, non negando che anche Senofonte e Aristotele abbiano lasciato ai posteri descrizioni di un certo valore e attendibilità.

Sulla scia di Aristofane Socrate viene spesso accostato ai sofisti (nonostante egli stesso, secondo Platone e Senofonte, si fosse schierato apertamente contro di loro) per il semplice motivo che, come i sofisti, si interessò di problemi etici ed antropologici, mettendo da parte la ricerca cosmologica dell'*arché*, principio e origine di ogni cosa. Per Socrate, dunque, al centro della riflessione filosofica non c'è l'universo (*kosmos*) o la natura (*physis*), ma c'è l'uomo. Ma mentre il fine dell'insegnamento sofistico, era quello di

¹⁰ M. Montuori, *Socrate, fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 49 – 52.

trasmettere l'arte retorica ovvero l'arte di persuadere a tutti i costi i propri interlocutori, indipendentemente dalla ricerca della verità, con discorsi lunghi (*macrologie*), Socrate intendeva educare l'individuo alla ricerca razionale della verità, che poteva essere raggiunta più facilmente con discorsi brevi e argomentazioni serrate (*brachilogie*). Possiamo cogliere questa distinzione in un passo del *Protagora*, nel quale Socrate si scaglia apertamente contro la macrologia sofistica:

...Se qualcuno, infatti, discutesse di questi argomenti con un qualsiasi oratore da piazza, forse ascolterebbe discorsi simili da Pericle o da qualcun altro oratore; se poi, però, chiedesse spiegazioni su qualche punto del discorso, come accade con i libri essi non saprebbero né rispondere né a loro volta porre domande. Se qualcuno chiede un chiarimento, anche piccolo, sui discorsi pronunciati da loro, i retori, anche se la questione è di poco conto, fanno discorsi interminabili, proprio come bronzi percossi che risuonano a lungo e vibrano finché vengono toccati". (Platone, *Protagora*, 329a – 329b).

Il maestro, dunque, mirava a "risvegliare" nei propri interlocutori determinate consapevolezze grazie ad argomenti razionali, non tramite la retorica suggestiva dei sofisti. E' solo la ragione che può portarci a conoscere la verità, non le tradizioni, le opinioni assunte passivamente o i luoghi comuni. Un'altra differenza fondamentale tra Socrate e i sofisti consisteva nel fatto che questi ultimi insegnavano chiedendo compenso in denaro, mentre il maestro filosofava per semplice amore del sapere. Con Socrate, come possiamo capire dalle riflessioni di Platone contenute nel *Simposio*, la filosofia si definisce come amore per il sapere.

Socrate filosofava usando un metodo molto preciso e peculiare; un metodo dialettico. La dialettica socratica (dal greco *dia-leghein*, + *téchne*, in sintesi "l'arte del dire insieme", "l'arte del dialogare") consisteva essenzialmente nel dialogare con uno o più interlocutori al fine di raggiungere, o quanto meno avvicinarsi il più possibile, alla verità. La verità può essere raggiunta anche da un solo individuo e da lui può essere difesa anche contro moltissimi interlocutori, tuttavia un uomo che crede di aver raggiunto la verità non potrà

mai esserne certo se non la comunica e se non la confronta con gli altri. L'origine socratica del metodo dialettico è stata evidenziata, tra i molti, anche da Cicerone:

Il risultato era dunque che, avendo l'ascoltatore espresso la propria opinione, io esponevo le mie obiezioni. Questo è, come ben sai, quell'antico metodo di Socrate di discutere contro le opinioni altrui: in tal modo, infatti, Socrate riteneva che si potesse ritrovare il più facilmente possibile ciò che più si avvicina alla verità. (Cicerone, *Tuscolane* I, 4.8).

Solo quando c'è un confronto con le opinioni altrui un individuo può avvicinarsi alla verità (può certamente accadere che gli altri accettino la verità elaborata da noi o che la rifiutino, tuttavia il filosofo che ha dibattuto con gli altri su determinati concetti importanti ha comunque assolto il suo compito). La dialettica è dunque un cammino condiviso con gli altri verso la verità, non una contrapposizione o una negazione a priori di una tesi avversaria.

La dialettica socratica si può delineare secondo quattro momenti fondamentali: ignoranza, ironia, confutazione e maieutica.

Primo passo del dialogo socratico è l'*ignoranza*, dunque il sapere di non sapere. All'inizio di ogni conversazione Socrate non si esponeva mai, non proponeva mai la propria opinione su uno o più concetti in particolare, ma lasciava che fosse l'interlocutore a esprimersi e faceva appunto finta di essere ignorante. Qui l'ignoranza è intesa come la consapevolezza di non possedere una verità definitiva, per cui il nostro desiderio di conoscenza diventa maggiormente forte. Secondo Socrate il filosofo deve mantenere un atteggiamento completamente diverso da quello di un sofista. Il sofista crede, infatti, di essere sapiente e di possedere grande abilità tecnica, come ad esempio abilità retorica, mentre per Socrate il filosofo non deve ritenersi un sapiente ma deve essere animato da una grande sete di verità e di sapere. Paradossalmente il filosofo, sapendo di non sapere, è più sapiente degli altri, proprio perché le sue continue ricerche lo portano a scoprire verità sempre nuove.

Una delle opere nelle quali questa peculiarità di Socrate emerge maggiormente è l'*Apologia di Socrate* (di Platone). In quest'opera, nella quale Platone fa parlare il maestro, Socrate spiega come abbia capito di essere il più sapiente di tutti pur sapendo di non sapere. Cherefonte, suo amico, aveva chiesto alla Pizia, la sacerdotessa dell'oracolo di Apollo a Delfi, chi fosse l'uomo più sapiente; essa aveva risposto: "Socrate" (*Apologia*, 21a - 21e). Di fronte a tale affermazione Socrate rimase esterrefatto poiché egli sapeva di non essere assolutamente il più sapiente, e quindi volle capire il senso dell'oracolo. Decise così di andarsene in giro per Atene a dialogare con quelli che avevano fama di essere molto sapienti: i politici, i poeti e gli artigiani. Tutti costoro erano convinti di sapere ma Socrate, dopo aver confutato in maniera razionale le loro convinzioni (errate), si accorse che in realtà non sapevano niente. I politici erano i peggiori di tutti in quanto non dimostravano competenza nella propria attività e, invece, un vero sapiente deve essere in grado di spiegare ciò che sa. Dopo i politici, ad entrare sotto "il giogo" di Socrate toccò ai poeti; essi a partire da Omero erano considerati sapienti ed educatori, ma Socrate confuta il loro presunto sapere perché il loro non è un sapere, ma una forma di " follia ispirata ": era la divinità che parlava per bocca loro. Infine il maestro spostò la sua attenzione sugli artigiani. Essi risultarono essere leggermente "migliori" degli altri per il semplice motivo che, perlomeno, possedevano la competenza nella propria *téchne*, ossia una sapienza pratica (*Apologia*, 21b – 22e). Anch'essi, però, avevano i loro difetti, poiché peccavano di presunzione credendo di poter estendere il loro giudizio alla morale e alla politica mentre, invece, non avevano la minima competenza in faccende così importanti. Fu così che Socrate capì che era veramente lui il più sapiente, perché era l'unico a sapere di non sapere e quindi era l'unico che ricercava continuamente la verità e continuava giorno per giorno la propria attività filosofica; l'oracolo aveva dunque ragione.

Una cosa che fa riflettere sulle probabili cause che portarono Socrate ad essere condannato a morte è proprio che molti uomini da lui confutati presero ad odiarlo (*Apologia*, 23a).

Secondo momento del metodo socratico è la cosiddetta *ironia* (dal greco *eironèia*, cioè “dissimulazione”). Socrate ascoltava con attenzione gli argomenti esposti dal proprio interlocutore e ne seguiva i ragionamenti fingendo, inizialmente, di prendere per vero ciò che egli asseriva.

L’ironia socratica (come possiamo evincere da molti dialoghi platonici, come ad esempio l’*Apologia*, l’*Eutifrone*, il primo libro della *Repubblica*, e altri ancora.) consisteva in una sorta di auto-diminuzione da parte di Socrate stesso; egli si poneva sullo stesso piano gnoseologico del proprio interlocutore (in alcuni casi anche al di sotto di esso) per poi sbalordirlo con le proprie obiezioni, facendo crollare quelle che per lui erano certezze. Socrate, “nel momento ironico”, fa affidamento solo su ciò che l’interlocutore afferma, accetta e riconosce da sé, perché è solo esaminando le conseguenze di una determinata affermazione che si può determinare se essa sia vera o falsa. Dopo aver ascoltato attentamente l’interlocutore su ciò che quest’ultimo ritiene vero riguardo a un determinato argomento, Socrate procede in maniera razionale a “smontare” le sue convinzioni errate. L’ironia permette dunque di distruggere le convinzioni dell’interlocutore mostrandogli inizialmente di essere d’accordo con lui, e indebolendo così le sue difese e dimostrandogli razionalmente l’inconsistenza delle sue opinioni. Tramite il suo atteggiamento ironico Socrate può meglio confutare le idee dell’avversario. Questo dell’ironia è un passaggio molto importante¹¹.

¹¹ Per Aristotele, ad esempio, come viene fatto notare da Giuseppe Farinetti e Fulvia De Luise, *Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, Olms, Hildesheim 1997, p. 12, Socrate, proprio grazie al suo atteggiamento ironico, riesce a collocarsi nel medium virtuoso della verità: ...il “dire di meno” della dissimulazione ironica e il “dire di più” della millanteria, che è l’altro connotato dell’ironia, sono per Aristotele gli estremi tra cui si colloca il “medium” virtuoso della verità”. Una tesi opposta a quella di Aristotele, per ciò che concerne l’ironia socratica, venne sostenuta dagli epicurei, i quali ritenevano che Socrate, usando l’ironia, tendesse semplicemente a denigrare e a

Uno studioso molto importante, che ha dedicato a Socrate gran parte della propria attività, è Gregory Vlastos. Egli, elaborando il concetto di “ironia complessa”, tende a difendere Socrate da coloro che connotavano il suo metodo ironico in maniera negativa. Secondo Vlastos Socrate usava la propria ironia come una sorta di arma a doppio taglio in quanto da un lato voleva semplicemente far capire al proprio interlocutore che non possedeva la conoscenza su un determinato argomento, dall’altro voleva tentare di raggiungere tale conoscenza¹².

L’ironia era importante anche dal punto di vista del rapporto maestro-discepolo, poiché tramite questo metodo il giovane, imparava a non ritenersi saccente e quindi imparava il vero significato del filosofare.

Terzo momento della dialettica socratica è la *confutazione (elenchos)*. Dopo aver ascoltato le risposte del proprio interlocutore, il maestro dimostrava che in realtà i presupposti sui quali quegli basava le sue convinzioni erano razionalmente inaccettabili. Come possiamo ricavare dai dialoghi giovanili di Platone, Socrate pone la domanda (*ti esti?*) "che cos'è x ?" e il suo interlocutore cade nel tranello e risponde, poiché si sente superiore a Socrate; a questo punto quest’ultimo criticherà l’affermazione dell’interlocutore il quale si sentirà stimolato a fornire una seconda risposta meglio articolata. Tale procedimento dialogico può andare avanti a lungo (e spesso rimane aperto) con una serie di domande alle quali seguiranno risposte sempre più approfondite. *Elenchos*

distruggere le opinioni altrui e le tradizioni a lui precedenti. Gli epicurei vedevano, dunque, l’ironia socratica come qualcosa di negativo che non portava ad alcun tipo di conoscenza. Gli stoici tendevano, invece, a considerare Socrate come grande maestro di virtù e saggezza, ma poiché consideravano l’ironia (anch’essi come gli epicurei) in maniera negativa, arrivarono persino a negare a Socrate l’attribuzione del metodo ironico.

Anche in epoca moderna molti filosofi hanno sostenuto posizioni divergenti. Come ha evidenziato M. M. Sassi, *op. cit.*, pp. 90-92, emergono punti di vista diversi tra Hegel e Kierkegaard. Hegel (nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia*) sosteneva che l’ironia socratica rappresentasse la manifestazione della soggettività che si pone come assoluto e nega ogni realtà finita; secondo Kierkegaard (nel suo *Concetto di ironia*), invece, l’ironia socratica è un atto di resistenza al senso del nulla, che apre agli uomini la via verso la conoscenza dell’infinito.

¹² M. M. Sassi, *op. cit.*, p.84.

è proprio la confutazione razionale delle idee altrui, tramite la dimostrazione della loro inconsistenza.

Anche questo momento del metodo socratico è fondamentale per giungere, o quanto meno avvicinarsi il più possibile, alla verità. Socrate, che ha dichiarato il proprio "non sapere" e che, nel momento dell'ironia, ha finto di non conoscere una determinata verità, giunge dunque a smentire l'interlocutore seguendo modalità precise¹³.

Il metodo, dunque, delle domande e risposte può assolvere una funzione positiva, di tipo maieutico. Il termine *maieutica* (dal greco *maieutiké*, sottinteso *téchne*, che letteralmente significa: "l'arte della levatrice") è applicato al metodo socratico nel *Teeteto*. Socrate asseriva di fare lo stesso lavoro della madre, la quale era appunto una levatrice; lei faceva partorire le donne, lui le anime:

“ Se per il resto la mia arte della maieutica è simile a quella praticata dalle levatrici, in un punto essa differisce, cioè per il fatto che aiuta a partorire uomini invece che donne e che si occupa delle loro anime gravide e non dei corpi. Ma l'aspetto più importante della nostra arte consiste nel fatto che consente di stabilire in ogni modo se la mente del giovane genera un'immagine falsa oppure qualcosa di fertile e di vero. Poiché in questo io sono simile alle levatrici: sono sterile di sapienza, e per questo molti mi hanno già rimproverato che interrogo gli altri mentre da parte mia non affermo direttamente nulla su nessun argomento perché non possiedo nulla di sapiente, e mi rimproverano a ragione. E la causa è che il dio mi costringe a far nascere come una levatrice, ma mi ha impedito di generare. E da parte mia io non sono completamente sapiente in alcunché, né in me si è prodotta una scoperta vera e propria, che sia veramente prole della mia

¹³ Il modo più efficace è quello della *reductio ad absurdum*, già utilizzato in argomentazioni ontologiche e fisiche da filosofi come Parmenide e Zenone di Elea. Tuttavia, nei dialoghi socratici, questa modalità non è utilizzata molto spesso. Si tratta di esaminare l'ipotesi in questione e accorgersi che da tale analisi derivano delle conseguenze che la contraddicono o che si contraddicono fra loro e l'ipotesi deve essere scartata. Il secondo modo è la riduzione al falso, ovvero una presentazione degli esempi tratti dall'esperienza reale che non sono in accordo con l'ipotesi esposta dall'interlocutore o che non trovano accordo con le conseguenze di tale ipotesi. Anche se l'ipotesi può comunque non essere impossibile (razionalmente parlando) non è comunque vera nella realtà. Un'ultima modalità consiste, una volta ascoltata un'ipotesi dell'interlocutore, nel derivare da essa conseguenze che contraddicono altre convinzioni dell'interlocutore stesso. Anche se l'ipotesi in questione non è del tutto falsa si dimostra comunque che essa non è in accordo con alcune altre convinzioni e tesi dell'interlocutore e che, quindi, non possono essere tutte vere ma almeno una di esse dovrà essere falsa. In questo momento l'interlocutore si rende conto che, pur senza saperlo, portava con sé convinzioni errate. Arrivati a questo punto del dialogo con Socrate e messi di fronte alla confutazione gli interlocutori avevano due opzioni: o potevano reagire rifiutandola, oppure la si può accettare e coloro che hanno l'intelligenza e l'umiltà per accettarla possono essere liberati e purificati da tutto ciò che credevano di sapere ma che in realtà era falso. La particolare situazione che risulta in seguito alla confutazione e che non ci conduce, tuttavia, ad una risposta certa è detta "aporia", ovvero uno stato "senza via d'uscita", "senza soluzione". Entriamo nel vortice dell'aporia quando, nonostante tutti i tentativi percorsi, non siamo stati in grado di giungere ad una verità assoluta. Tuttavia è proprio grazie all'aver tentato di raggiungere la verità e all'aver capito che ancora ne siamo lontani che possiamo continuare l'indagine filosofica, con la consapevolezza, stavolta, di essere liberi dalle nostre false convinzioni.

anima. Viceversa, quelli che mi frequentano, sebbene all'inizio appaiano, almeno alcuni, ignoranti, quando la frequentazione si approfondisce, quelli almeno ai quali il dio lo permette, compiono straordinari progressi, come risulta sia a loro stessi sia agli altri. E' chiaro che da me non hanno imparato nulla, ma sono loro stessi, con le loro capacità, ad avere scoperto e generato numerose e importanti conoscenze. E' dunque della maieutica che siamo responsabili il dio ed io". (Platone, *Teeteto*, 150b-e).

Questo paragonarsi alla madre da parte di Socrate è molto interessante, poiché così come le ostetriche valutano se il neonato è "buono", così egli valuta se le idee e le definizioni dei suoi interlocutori sono buone.

Socrate fa partorire agli altri la verità, ovvero vuole educare gli altri con una sorta di auto-educazione, e vorrebbe che tutti fossero in grado di elaborare una propria dottrina di verità senza accettare per forza come vero ciò che ci viene tramandato. Per questi motivi, per molti suoi interlocutori, l'incontro con Socrate non è "piacevole" perché egli dimostra loro che non sanno, mentre, invece, erano convinti di sapere. Dopo aver distrutto, in maniera logica e razionale, tutte le convinzioni del proprio interlocutore, Socrate, attraverso un dialogo composto da semplici domande e risposte, lo aiuta a ricercare con la sua stessa ragione "nuove" verità, basate su argomenti razionalmente ineccepibili. Durante questa fase della dialettica socratica il maestro, con l'ausilio del proprio interlocutore, tentava di dare definizioni precise di ogni cosa inerente all'argomento trattato; definizioni che da un punto di vista razionale avessero un solido valore universale e che quindi erano razionalmente condivise da tutti. Socrate vuole, perciò, risalire al concetto, alla definizione della cosa in sé, di modo che possa essere giudicata valida da un punto di vista universale, e per fare questo "ragiona" dal particolare all'universale, seguendo un metodo che può essere detto "induttivo".

Abbiamo dunque visto quanto, per Socrate, sia importante l'indagine filosofica ai fini della ricerca della verità soprattutto per ciò che concerne i concetti e i valori morali: pertanto la sua dialettica ha un forte significato etico. A questo punto è doveroso analizzare un altro grande contributo che Socrate ha dato alla filosofia: la riflessione sul concetto di

“anima”. Per Socrate essere consapevoli dell’esistenza della propria anima è fondamentale, poiché, secondo il filosofo, il vero “sé stesso” di ogni persona è la sua anima e tutto ciò che facciamo (nel bene o nel male) ricade su di essa¹⁴. Per arrivare a capire cosa fosse l’anima secondo Socrate è indispensabile concentrarsi, brevemente, su quella che era la concezione dell’anima prima degli insegnamenti del maestro.

L’anima, nella concezione che ne avevano gli antichi Greci, era semplicemente il “soffio vitale” che teneva in vita l’individuo e gli sopravviveva come un “doppio debole” nell’Ade, ovvero una parte di noi stessi che era stata incredibilmente indebolita dal distacco dal corpo, che conduceva un’esistenza di minor valore nell’aldilà per l’eternità¹⁵. Nei Presocratici è ancora concepita come principio di vita più che come conoscenza.

Gli orfici ed i pitagorici avevano già identificato l’anima umana come soggetto intellettuale e morale, ma nella speculazione di Socrate questa parola acquisisce ulteriore importanza antropologica ed etica. Socrate la fa coincidere con l’io, con la coscienza pensante di ognuno di noi.

La conoscenza che abbiamo dell’Orfismo deriva da scritti o da testi tardi, perciò è molto difficile individuare quanto attiene all’Orfismo originario e distinguerlo dalle posteriori elaborazioni, sviluppatesi soprattutto in ambienti colti. Secondo l’Orfismo, l’anima degli uomini è tenuta prigioniera nella “tomba del corpo”; il fine ultimo dell’uomo è quello di liberarsi dal proprio corpo, separando quanto di divino gli appartiene da tutto ciò che è terreno e malvagio. Secondo i precetti orfici, l’anima dell’uomo è condannata al ciclo delle reincarnazioni. La metempsicosi consiste nella trasmigrazione di un’anima da un corpo ad

¹⁴ Secondo Giovanni Reale, che si fonda soprattutto sull’*Apologia* di Platone, Socrate fu un profondo “innovatore” del concetto occidentale di anima. Fondandosi soprattutto sull’*Apologia* di Platone, Cfr. G. Reale, introduzione a *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, Vita e pensiero, Milano 1997, p. 16: “ Per sostenere questa tesi basterebbe il documento della sola *Apologia di Socrate*. E che l’*Apologia* sia non una invenzione di Platone, ma un documento con precisi fondamenti storici è facilmente dimostrabile.[...] Il messaggio che nell’*Apologia* viene presentato come specifico messaggio filosofico di Socrate è, appunto, quello del nuovo concetto di anima con la connessa esortazione alla cura dell’anima”.

¹⁵ M.M.Sassi, *op.cit.*, p. 117.

un altro. Le reincarnazioni sono necessarie per la purificazione del corpo, ed il loro numero e tipo dipende dalla qualità morale delle azioni compiute nelle varie vite di volta in volta vissute¹⁶. Nell'Orfismo è molto presente il senso dei concetti di castigo e ricompensa per l'individuo nell'aldilà, ripresi poi da Platone. Per quanto riguarda appunto l'aldilà, sono presenti tra gli Orfici quadri diversi. In alcuni testi si parla di un "mondo" divino che attende le anime dei defunti, ovviamente solo di coloro che hanno spezzato il ciclo delle reincarnazioni, in cui sono ben distinti gli insiemi dei premi e delle punizioni, mentre in altri scritti è presente piuttosto l'idea che i premi e le punizioni sono presenti nella vita attuale di ogni essere vivente e variano a seconda di come l'individuo si è comportato nelle sue ultime vite precedenti. In questo quadro, una volta resa la propria anima completamente pura (scontando pene particolari in vita) l'individuo in questione si reincarnerà sempre in un corpo umano, ma la sua anima sarà potente e onnisciente come quella di un dio. Questo era creduto anche dai Pitagorici.

L'etica orfica, utilissima al processo di liberazione, delinea una vita di tipo ascetico. I Pitagorici, espressero idee molto simili a quelle degli Orfici, poiché una condotta di vita moralmente ineccepibile è fondamentale per la purificazione dell'anima.

Possiamo ora affermare che, con Socrate, è l'anima ciò che permette all'uomo di conoscere e di agire moralmente. L'uomo non è il suo corpo, ma la sua anima, la cosa più importante che egli possiede, ed è superiore al corpo. Socrate è il primo a conciliare l'idea di anima spirituale con il carattere della razionalità (diversamente dagli orfici e i pitagorici, che la collocavano in una dimensione essenzialmente religiosa). Secondo Socrate l'anima è in primo luogo "ragione", a tal punto che su di essa non può avere effetto alcun impulso irrazionale. Realizzare l'umano e purificare la propria anima significa dunque comportarsi razionalmente, seguire una determinata condotta etica.

¹⁶ M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 86 ss.; M.M. Sassi, *op. cit.*, pp.117 ss.

Un altro aspetto molto importante, strettamente connesso con la questione dell'anima, è il concetto di *daimon*. I *daimones*, nella tradizione greca, sono entità particolari che “stanno” in una posizione intermedia tra gli dèi e gli uomini. Essi, che per i greci non hanno connotati negativi (al contrario che nella tradizione cristiana), aiutano gli umani a migliorarsi e ad elevarsi spiritualmente, come fossero una sorta di angeli custodi¹⁷. Questa concezione verrà ripresa anche da Platone nel *Simposio*¹⁸ e menzionata nell'*Apologia*, là dove Socrate afferma di credere, oltre agli dèi riconosciuti dalla *polis*, anche in divinità minori, che egli indica appunto con il nome di *daimones*. Egli dice inoltre di essere sempre “accompagnato” da un *daimon* che manifestandosi a lui sotto forma di una voce lo esorta, più che a comportarsi in un determinato modo, ad astenersi dal compiere determinate azioni:

...mi nasce dentro un che di divino, di soprannaturale. L'ha segnato anche Meleto, nel suo atto, per farvi ridere un po'. Per me questa cosa, cominciata da ragazzo, è come voce nata dentro: ogni volta che nasce, invariabilmente mi svia dalla cosa che sto per attuare. Mai che mi sproni. Questa fa resistenza in me, contro l'attività politica, e credo che sia una resistenza preziosissima. (Platone, *Apologia di Socrate*, 31c – e.).

C'è una differenza interessante tra la funzione che svolgeva il demone socratico per Platone, e quella che invece svolgeva secondo Senofonte. Per Platone il demone esorta Socrate, come abbiamo visto, a trattenersi dal compiere particolari azioni, mentre invece, secondo Senofonte, tale entità lo esorta continuamente a discutere, confrontarsi, e ricercare la verità¹⁹. Comunque sia, Socrate “accoglie” questo *daimon* come qualcosa di benigno, dai connotati religiosi e morali insieme²⁰.

¹⁷ Esiodo, *Le opere e i giorni*, vv. 120 – 125.

¹⁸ Platone, *Simposio*, 202d – e.

¹⁹ Senofonte, *Memorabili I*, 1.4.

²⁰ Come illustrato da M. M. Sassi, *op. cit.*, pp. 164 ss., questo tema ha avuto grande fortuna nell'antichità. Per Plutarco di Cheronea, Massimo di Tiro e Apuleio (vissuti nel II sec. d.C.), il demone rappresenta la manifestazione del modo nel quale gli dèi si prendono cura degli uomini. Per i medioplatonici ed i neoplatonici i demoni venivano ancora visti come entità che aiutavano l'uomo a colmare il grande distacco esistente tra loro e gli dèi. Secondo alcuni tra i primi autori cristiani, invece, il demone è una specie di angelo custode (Clemente Alessandrino, Eusebio), mentre, secondo altri, è un'entità negativa, la quale avrebbe addirittura distolto Socrate dalla ricerca del bene (Minucio Felice, Cipriano, Tertulliano).

Socrate dichiara fondamentale conoscere sé stessi, richiamandosi al motto *Gnòthi sautòn* (“Conosci te stesso”), come apprendiamo sia dall’*Alcibiade I* di Platone (vv. 129a–133b) sia dai *Memorabili* di Senofonte (IV 2.24) e interpretandolo non più semplicemente come un invito a “conoscere i propri limiti”, ma a “conoscere la propria anima”, identificata con il vero io dell’individuo ²¹. Ecco che, dunque, fondamento della filosofia socratica diventa la cura della propria anima. Tale era lo scopo di Socrate allorché esortava i suoi interlocutori e i suoi allievi a non dedicarsi ai piaceri materiali ma piuttosto, appunto, ai beni della propria anima:

Questo è l’ordine del dio. Voi lo sapete. Penso che per voi non possa esistere bene più profondo, qui in Atene, di questa mia devozione a questo dio. Io giro Atene tutto il giorno senza far altro che scongiurare i vostri, dal più giovane al più anziano, a non pensare fissamente al corpo o ai soldi, prima o con maggior impegno, che all’anima, tesi a farla sempre più perfetta. (Platone, *Apologia di Socrate*, 30a – b).

2. Conoscenza = Virtù

Per Socrate, come risulta dal *Protagora*, la virtù è ricerca e scienza; è un modo di sapere ed è scienza del bene. La virtù acquisisce quindi il significato di “arte di vivere” e, poiché l’individuo è concepito anzitutto come cittadino, assume un senso politico; e quindi, essendo la conoscenza fondamentale per il retto vivere e per la purificazione della propria anima, ecco che possiamo dire: “conoscenza = virtù”. Dal *Protagora* emerge anche l’importante concetto secondo il quale la virtù non è molteplice ma unica²².

Secondo Agostino, nella *Città di Dio*, non è assolutamente accettabile una suddivisione degli esseri in umani, dèi e demoni intermedi. Nel mondo moderno è da segnalare la curiosa spiegazione del demone socratico sostenuta nell’800 dal medico francese Louis F. Lélut, che lo identifica come una vera e propria “allucinazione acustica”.

²¹ F. Ferrari, *Socrate tra personaggio e mito*, BUR, Milano 2007, pp. 34 - 36.

²² Questa discussione comincia con Socrate che fa notare a Protagora che questi ha parlato precedentemente di “giustizia, saggezza, pietà...” come fossero una cosa unica (329c), e chiede di spiegargli meglio questo punto. Proprio da ciò, Socrate prende spunto per domandare a Protagora se questi siano concetti separati o se appartengano tutti ad un’unica virtù universale. Protagora risponde che la virtù è una e quelle sono le sue parti (329d). A questo punto Socrate chiede al suo interlocutore se le “parti” della virtù differiscono fra loro solo quantitativamente oppure qualitativamente, come le parti del viso rispetto al viso intero. Protagora accetta questa immagine ma ritiene allo stesso tempo che un uomo può possedere determinate

Socrate dimostra a Protagora che conoscenza, bene e virtù coincidono perfettamente. Egli dà valore a questa sua tesi spiegando al sofista che persino coloro che governano uno stato e commettono ingiustizie agiscono in tal modo semplicemente perché non hanno la conoscenza di ciò che sia “bene” e quindi non sono in grado di agire secondo virtù. Il bene esercita su coloro che lo conoscono un’influenza talmente grande che essi non possono “sfuggirgli”. A questa idea si contrapporrà fra gli altri Aristotele, osservando che molti uomini, pur sapendo che cos’è il bene, comunque scelgono il male per debolezza di fronte alle passioni (*akrasia*) (Aristotele, *Etica eudemia*, I 7, 1216b19-23).

Socrate argomenta, durante tutto il dialogo, che soltanto quando si conosce una virtù specifica possiamo agire secondo virtù. Per Socrate, ad esempio, essere coraggiosi ma non sapere che cosa sia il coraggio è come non essere coraggiosi affatto; fare il bene, ma non sapere che cosa sia il bene è come non fare il bene affatto. Socrate, inoltre, come abbiamo visto, insiste sul fatto che, nonostante esistano varie “parti” della virtù (coraggio, giustizia,

“parti” della virtù ma non altre (ad esempio il coraggio ma non la giustizia); e concorda poi con Socrate nell’affermare che ogni virtù (a giustizia e pietà si aggiungano saggezza, *sophrosyne* e coraggio, *andréia*) è distinta dall’altra per una funzione propria.

A questo punto Socrate afferma che se riconosciamo che ciascuna delle virtù - per esempio la giustizia - sia qualcosa, cioè un termine dotato di un senso univoco, dobbiamo anche poter dire che la pietà è cosa pia, la giustizia è cosa giusta e così via (*Protagora*, 330c-d). Se è così, però, qualcuno potrebbe sostenere che, una volta riconosciute le parti della virtù come distinte, allora ciò che vale per l’una non vale per l’altra, ovvero la pietà religiosa non sarebbe giusta, mentre la giustizia, a sua volta, non sarebbe pia. Socrate si oppone decisamente a una simile affermazione nella convinzione che la giustizia è uguale alla pietà o le è molto simile, ma Protagora ritiene al contrario che una qualche differenza vi sia. Socrate non può accettare tale posizione di Protagora e confuta il relativismo su cui si basa. Protagora pensa che fra giustizia e pietà religiosa ci sia una qualche somiglianza, ma solo nel senso in cui qualsiasi cosa somiglia a qualsiasi altra (per esempio anche quando parliamo di contrari come il bianco e il nero, o il duro e il molle). Questo vale anche per le parti di un viso, ma ciò non è certo sufficiente per dire che sono tutte reciprocamente uguali (*Protagora*, 331a).

Appare chiaro, a questo punto, che Socrate la pensa in modo del tutto diverso dal suo interlocutore e cerca di illustrare le sue idee sulla virtù spostando l’indagine su un altro caso, quello di *aphrosyne* o “non saggezza”, sconsideratezza, che Protagora riconosce essere il contrario della sapienza (*sophia*), per indurlo a concedere che una cosa non potrà mai essere simile al suo contrario (*Protagora*, 332a). Socrate gli fa anche ammettere che agire in modo corretto e vantaggioso equivale ad agire con *sophrosyne*, e comportarsi scorrettamente equivale ad agire in modo sconsiderato, cioè senza *sophrosyne* (*Protagora*, 332b). Protagora, però, viene portato ad aggiungere che ogni termine ha un solo contrario: per esempio il contrario del bello è il brutto, quello del bene il male, quello dell’acuto il grave e così via (332c), tuttavia, a questo punto Socrate gli fa notare che è entrato in contraddizione con la sua ultima affermazione, poiché aveva attribuito alla sconsideratezza ben due contrari (la sapienza e la saggezza), non uno solo. Se, dunque, la saggezza è una sorta di sapienza, la sconsideratezza è contraria sia alla saggezza sia alla sapienza. Il sofista però non può abbracciare tale sistema di corrispondenza, avendola rigettata precedentemente, e non gli rimane che ammettere che saggezza e sapienza e, dunque anche i loro contrari, sono la stessa cosa (333a-b).

saggezza, temperanza e così via), chi possiede una sola di queste “parti”, ad esempio il coraggio, grazie ad esso è anche giusto e temperante, quindi di fatto possiede anche le altre virtù, perché unica è la conoscenza del bene.

E’ importante, a mio avviso, ribadire che per Socrate la cura dell’anima non consiste nel ripudiare del tutto le passioni e le emozioni (la vita di Socrate non è una vita ascetica), ma semplicemente saper riconoscere che i beni ai quali dare la priorità sono quelli dell’anima. E’ grazie alla conoscenza che siamo in grado di effettuare un corretto calcolo degli stessi piaceri, misurando le conseguenze piacevoli o dolorose che essi possono arrecare (Platone, *Protagora*, 357d - 358d). Socrate, che dichiara di non essere in possesso di tale sapere, afferma di voler perseguire proprio questo sapere. La posizione etica di Socrate è definibile, dunque, come una forma di eudemonismo (argomento che approfondirò successivamente), perché pone come obiettivo fondamentale il perseguimento della felicità.

Socrate di fatto è convinto che un uomo, per poter condurre una vita moralmente giusta, debba anzitutto conoscere bene le cose e gli argomenti che vuole trattare. Un uomo deve prima ricercare una definizione precisa di ogni cosa, e soprattutto, dei concetti morali utili per condurre una vita saggia e moralmente ineccepibile.

Ogni uomo, per giungere alla conoscenza, deve soprattutto imparare a rimettere in discussione le proprie convinzioni; deve comprendere che “sa di non sapere”, perché se si formerà in lui la convinzione di essere sapiente non si sforzerà di ricercare²³. A tal proposito è importante sottolineare un altro aspetto fondamentale della filosofia socratica, il così detto “intellettualismo etico”, che identifica la conoscenza del bene con la pratica

²³ Un punto colto, per esempio, da Kierkegaard, cfr. M.M.Sassi, *op. cit.*, p. 92: “Kierkegaard scopre così in Socrate il più grande rappresentante di una concezione della filosofia come egli stesso la intende: non speculazione astratta, cioè, ma riflessione viva e continua e presa di coscienza della finitezza dell’individuo di contro alle possibilità dell’esistenza”.

virtuosa, nel presupposto che se una persona sa qual è il “vero” bene da perseguire non può che compierlo.

Punto cardine dell’intellettualismo etico è dunque la convinzione che colui che conosce il bene e il male compirà il bene e si asterrà da compiere il male²⁴. In altre parole, secondo Socrate, chi compie un male lo fa pensando che sia un bene per lui stesso, mentre dovrebbe capire che esso si rivelerà un male per la propria anima (un importante concetto su cui torneremo tra poco). E’ dunque un errore intellettuale fare il male perché si ritiene sia un bene, ed infatti è solo grazie alla conoscenza di ciò che realmente è un “bene” e ciò che realmente è un “male” che l’individuo non compirà il male, sapendo che questo, prima o poi, si ritorcerebbe contro di lui.

In altre parole Socrate è convinto che chi compie il male lo fa solo perché *non sa* quale sia il *vero* bene, ed è dunque, semplicemente, un ignorante. Perciò Socrate, avendo improntato a questa concezione l’opera di convincimento portata avanti presso i suoi concittadini, ritiene di aver agito per il bene di tutti (*Apologia*, 29c - 31c).

Socrate affronta la questione del bene in vari dialoghi “socratici” di Platone; tuttavia, come si sono accorti molti a partire da Agostino (*La città di Dio*, VIII, 3), egli non dà una definizione universale di tale concetto (come fa, per esempio, Platone nella *Repubblica*). Tuttavia la ricerca delle singole definizioni di concetti morali si basa su un legame essenziale fra la cura di sé, ovvero la cura della propria anima (*Alcibiade Primo*, 127e - 133c), e la vita saggia e virtuosa (*Apologia*, 29d - e).

Punto di partenza per conoscere cosa sia bene per noi è il motto “conosci te stesso” (inteso alla maniera socratica), infatti solo se saremo in grado di conoscere noi stessi

²⁴ Uno dei filosofi che maggiormente si è interrogato sull’intellettualismo etico di Socrate è Nietzsche. Quest’ultimo nel *Crepuscolo degli idoli, ovvero come si filosofa col martello*, considera Socrate come un uomo eccessivamente razionale; eccessività razionale causata dal disordine dei suoi istinti. Socrate reprime i suoi istinti per non essere sopraffatto da essi, ma questa repressione fa di lui un fanatico sostenitore della morale. Inoltre, secondo Nietzsche (come sottolinea M. M. Sassi, *op. cit.*, p.160), avendo sottolineato la superiorità della ragione sugli istinti, Socrate si fa campione di un atteggiamento negativo verso la vita stessa, distruggendo la potente istintualità che aveva fatto grandi i greci nell’epoca arcaica.

potremo sapere che cosa sia il bene e il male per noi e per gli altri. E' interessante notare quindi come Socrate non solo abbia dedicato la sua attività filosofica alla cura di sé, ma anche alla cura degli altri; per dirlo con i termini di Hegel, ha cercato di risvegliare negli altri la consapevolezza di possedere nei loro pensieri il bene e il vero, cioè "l'in sé" dell'azione e del sapere²⁵. E' facilmente intuibile, dunque, che conoscendo me stesso, quindi conoscendo la mia anima, riesco a comprendere cosa sia meglio per essa e, di riflesso, per quella degli altri. Capisco dunque ciò che è bene e ciò che è male e il bene, infatti, è ciò che per me e per gli altri è consono alla "dimensione" della nostra anima. E' chiaro che la conoscenza del bene si identifica con la virtù.

Solo se siamo buoni e virtuosi la nostra intelligenza ci consentirà di comprendere ciò che è maggiormente desiderabile per la nostra vita, mentre invece l'uomo malvagio è succube della propria anima che, non conoscendo la virtù, lo porta a compiere il male per sé e per gli altri. Per compiere il bene bisogna anzitutto conoscerlo e, allo stesso tempo, dobbiamo anche essere virtuosi, dobbiamo conoscere anche cosa sia la virtù.

Areté, che traduciamo "virtù", in greco è intesa normalmente come "eccellenza", vale a dire il "modo di essere ottimale di una cosa". Il modo di essere ottimale dell'uomo in generale (la sua virtù), come possiamo estrapolare dal dialogo platonico *Menone*, è sapersi comportare da uomo, ma per fare ciò egli dovrà "sapere" come comportarsi; quindi il modo ottimale dell'uomo è essere sapiente. Solo la sapienza gli consente in ogni ambito di agire in modo corretto e quindi di fare il bene evitando il male, poiché solo conoscendo una determinata cosa sappiamo se conviene evitarla oppure no²⁶. Distaccandosi dalla concezione arcaica della virtù come qualcosa di "dato" dalla nascita (aristocratica), Socrate (come già i sofisti) considera la virtù come un valore che deve essere cercato anzitutto nel dialogo e definito a tutti.

²⁵ Cfr. M. M. Sassi, *op.cit.*, p. 53.

²⁶ F. Ferrari, *op.cit.*, pp. 43 - 45.

Ricapitolando quanto detto fin qui, possiamo dunque affermare che:

- La virtù sta nell'agire secondo ragione, che è principio di conoscenza del bene.
- per attuare il bene è necessario e sufficiente conoscerlo (intellettualismo socratico), poiché è impossibile fare il male sapendolo tale.
- le passioni e il piacere non sono in sé negativi, purché trovino una misura dettata dalla ragione.
- Il motivo per cui bisogna fare il bene è tutto nella nostra stessa umanità (non sperando in premi o temendo castighi ultraterreni, ma per fedeltà a noi stessi).

3. Virtù = Felicità

Abbiamo visto che per Socrate la ricerca della conoscenza è il momento centrale della filosofia, volta alla cura dell'anima e all'accrescimento della propria virtù. Vedremo ora come si aggiunga a questi fini il raggiungimento della felicità. Come fanno notare anche F. De Luise e G. Farinetti, "la felicità di Socrate è il cuore del suo messaggio filosofico, nel suo stile di vita la virtù è diventata vincente in ogni caso, premio a se stessa, autonoma e autosufficiente"²⁷.

Poiché il *daimon*, per Socrate, è un'entità che ha a che fare con la coscienza e la razionalità, la felicità è l'effetto di un comportamento razionale indirizzato alla virtù (indirizzato alla conoscenza di ciò che è buono e migliore per la nostra vita, che può essere capito solo grazie al dialogo con gli altri); solo agendo moralmente e in maniera virtuosa, possedendo la conoscenza (soprattutto la conoscenza del bene) e realizzando appunto il bene della propria anima (che di per sé è "piacevole", inscindibile dalla felicità e si

²⁷ F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità, gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 19.

identifica con la virtù) possiamo raggiungere la felicità²⁸. Perciò la filosofia socratica si può dire “eudemonistica”, in quanto ricerca filosofica incentrata sul raggiungimento della felicità.

La miglior via da percorrere verso la felicità è descritta da Socrate nell’*Alcibiade I*. Per ricercare la felicità bisogna sempre tenere presente, *in primis*, che i beni dell’anima sono superiori a quelli del corpo. Si connette con questa l’idea che è preferibile subire un’ingiustizia (quindi un male) piuttosto che commetterla, proprio perché il male non danneggia colui che ne è colpito nel corpo o in altri beni esteriori, ma danneggia l’anima di chi lo compie (*Gorgia* 469b-c), perché l’ingiustizia è vantaggiosa solo apparentemente per chi la commette, ed è fonte di infelicità per l’anima. Questo concetto è presente in alcuni passi significativi dell’*Apologia* (25d – 26a) nei quali Socrate, essendo stato accusato di corrompere i giovani, contesta tale accusa affermando che corrompendo i giovani, ovvero compiendo un’ingiustizia, avrebbe corrotto anche la propria anima, e da questo si è ovviamente ben guardato.

Per capire quali siano le azioni giuste da compiere per la cura della nostra anima, dobbiamo concentrarci su cosa sia per essa un “bene” e cosa un “male”. Leggendo infatti l’*Apologia*, e in particolare il passo 29d-e, troviamo una distinzione importante a proposito dei beni. Il denaro e il potere, per esempio, sono beni esterni, materiali e, come ad esempio emerge dall’*Alcibiade I*²⁹, Socrate sottolinea che essi sono di gran lunga meno auspicabili rispetto ai beni dell’anima. Dunque, nel complesso, Socrate invita ad anteporre i beni dell’anima agli altri beni, i quali, tuttavia, non vanno disprezzati a priori (secondo una visione che emerge anche da Senofonte).

²⁸ B. Centrone, *op. cit.*, pp. 43 ss.

²⁹ Cfr. M.M. Sassi, *op. cit.*, p. 156, sul lungo ragionamento dell’*Alcibiade Primo* da cui emerge la superiorità dei beni dell’anima rispetto a quelli del corpo, ai fini del conseguimento della felicità.

Per Socrate, inoltre, la “vita giusta” è talmente importante che, come possiamo vedere sempre nell’*Apologia*, è arrivato addirittura ad accettare la condanna a morte (se pur ingiusta) proprio per non voltare le spalle alla propria missione filosofica³⁰:

Dovete sapere che uccidendo me (...) non farete più danno a me che a voi stessi: a me non ne faranno né Meleto né Anito, né ne avrebbero il potere, poiché non credo lecito che a un uomo migliore rechi danno uno di lui peggiore. Questi potrebbe forse uccidermi, o mandarmi in esilio, o privarmi dei diritti civili (...) Ma se lui o altri pensa che siano, questi, gravi mali, io sono di diversa opinione: per me è molto peggio l’uccidere un uomo ingiustamente... (Platone, *Apologia*, 30c-d).

Il concetto trova poi importante sviluppo in un passo del *Gorgia* in cui, parlando con Polo, allievo del sofista che dà il nome al dialogo, Socrate afferma che colui che uccide ingiustamente è sventurato, ed è per giunta degno di compassione; chi, invece, uccide “giustamente” non è invidiabile, perché uccidere è comunque un male (*Gorgia*, 469b-c). Al contrario di quanto sostenuto da Polo e da molti (cioè che lo sventurato è colui che viene ucciso), per Socrate infelice è colui che uccide, in quanto commettere ingiustizia è il più grande male che si possa compiere verso la propria anima. E’ chiaro che Socrate è consapevole del fatto che sarebbe meglio sia non subire ingiustizia sia non commetterla e tuttavia, dovendo scegliere, è preferibile subirla perché la nostra anima ne uscirà indenne.

Dal *Gorgia* ricaviamo anche che secondo Socrate il bene, e quindi anche la felicità, non possono essere ricondotti alla soddisfazione dei piaceri fisici. In questo frangente del dialogo Socrate discute con Callicle, che ha affermato che felice è colui che soddisfa continuamente i propri desideri corporei, e lo confuta sostenendo che i piaceri corporei, una volta soddisfatti, si ripresentano continuamente (chi ha sete deve bere ogni volta, chi ha fame deve mangiare, chi ha prurito deve grattarsi, chi ha necessità di fare sesso deve

³⁰ Tra i primi autori cristiani vi è stato persino chi aveva paragonato Socrate alla figura del Cristo (Giustino Martire, Agostino, Origene), proprio per il fatto che anch’egli come Gesù, dopo aver speso la propria vita alla ricerca e all’insegnamento della verità, era stato condannato a morte e non aveva opposto alcun tipo di resistenza a tale condanna. Anche Kierkegaard inoltre, nella sua opera *Sul concetto di ironia*, ha visto Socrate come il filosofo più vicino allo spirito cristiano; egli però, afferma che la somiglianza tra il filosofo e Gesù consiste nel fatto che entrambi hanno tentato di insegnare agli altri una verità che non ha potuto sgorgare a pieno nel cuore degli uomini. Cfr. M. M. Sassi, *op. cit.*, pp. 187 ss.

riuscire a soddisfare tale bisogno e così via) e che, quindi, sono simili ad “otri forati” che vanno continuamente riempiti; tuttavia è impossibile riempire tali otri, poiché essi si svuoteranno di continuo (*Gorgia*, 492d – 493d). Nel corso della discussione con Callicle, Socrate spiega che lo “svuotarsi continuo di tali otri”, ovvero il ripresentarsi continuo dei bisogni corporei, porta all’uomo una sensazione molto spiacevole, spesso dolorosa, quindi un male. Poiché la felicità è un bene (quindi non è un male, e non potrà mai né portare alcun male all’uomo né presentarsi a lui in concomitanza di un male), e poiché colui che raggiunge la felicità non può più perderla (significherebbe che il soggetto in questione non è virtuoso) ne consegue che essa non può consistere nella soddisfazione dei piaceri materiali, che non hanno a che fare con il bene per l’anima (*Gorgia*, 495d – 499c).

Dal *Gorgia* risulta chiaramente che per Socrate solo l’uomo virtuoso è felice, perché il non-virtuoso si abbandona a istinti e passioni che con il tempo lo rendono infelice; i piaceri corporei non sono da disprezzarsi completamente, e possono benissimo essere soddisfatti senza comunque perdere di vista l’obiettivo della felicità, tuttavia un uomo deve saper anteporre i beni dell’anima ai beni del corpo. In buona sostanza, l’uomo desidera essere felice, desidera raggiungere la felicità, perciò agisce in modo da essere felice, ma per riuscirci deve essere virtuoso e per essere virtuoso deve conoscere il bene.

Dopo la morte di Socrate, si svilupparono svariate scuole filosofiche incentrate sui suoi insegnamenti, dette “minori” per distinguerle da quella di Platone che, nonostante il comune riferimento a Socrate, andarono in diverse direzioni. Per ciò che concerne il concetto di vita virtuosa e di felicità, ad esempio, è nota la posizione di Antistene, che si concentrò sulla figura del saggio, visto come un individuo che non ha bisogno di beni materiali, e addirittura, estremizzando il pensiero del maestro, vide la felicità nella liberazione dai desideri materiali e nel raggiungimento della totale purezza e tranquillità dell’anima, in base a un ideale autarchico (da *autarkèia*, cioè “bastare a se stessi”,

“autosufficienza”)³¹. Antistene si pone sulla scia di Socrate, per cui il bene è la continua ricerca razionale delle condizioni dell’agire morale, basata sulla possibilità di ragionare in maniera continua sulla virtù, e quindi ogni uomo è in grado, grazie ad una riduzione dei bisogni materiali, di raggiungere la virtù e la felicità (se mi è consentito dare una personale interpretazione, agli occhi di Socrate “la felicità è possedere il bene per sempre”).

Degno “successore” di Antistene fu Diogene di Sinope (probabilmente suo allievo), che inaugurò la corrente che fu chiamata *cinica*, per il fatto che conduceva e promuoveva una vita frugale “simile a quella di un cane”, *kyon*. Diogene sosteneva che il filosofo dovesse rifiutare le convenzioni, e dovesse invece “abbracciare” completamente la virtù interiore come unico mezzo per giungere alla felicità.

Su posizioni opposte ad Antistene e Diogene fu Aristippo di Cirene, fondatore della scuola cirenaica, che pur partendo dall’equazione socratica di virtù e felicità ne ricavava conclusioni opposte di segno edonistico: Socrate diceva che il bene produce nell’uomo una forza alla quale egli non può venire meno, ma secondo Aristippo questa forza è rappresentata dal piacere che si identifica col bene³². Questo pensiero porterebbe Aristippo al di fuori della “cerchia” socratica ma, nella misura in cui egli sottolinea che il filosofo deve possedere il piacere senza mai farsene possedere, può essere visto in conformità con l’insegnamento socratico.

Nonostante la varietà di filoni di pensiero sorti dopo la morte di Socrate, e al di là di tutte le interpretazioni che sono state date della sua filosofia, essa resta una pietra miliare nella storia della filosofia. Nel corso del capitolo successivo, dedicato a Platone, potremo cogliere subito il ruolo fondamentale ricoperto dalla lezione di Socrate nella speculazione filosofica platonica e, inoltre, vedremo anche le differenze fondamentali che distinguono il pensiero socratico da quello di matrice esclusivamente platonica.

³¹ F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, pp. 83 ss.

³² F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità, cit.*, pp. 27-31.

CAPITOLO II

PLATONE

1. Le riflessioni sull'anima e l'attenuazione dell'intellettualismo etico

Platone, l'allievo più importante e talentuoso che Socrate abbia avuto, al contrario del maestro, che non lasciò nulla di scritto, ha lasciato ai posteri un'ampia letteratura: i suoi dialoghi, che racchiudono tutto il suo pensiero (eccetto quegli insegnamenti che Platone trasmise ai suoi discepoli in maniera orale). Come ben sappiamo il protagonista di quasi tutti i dialoghi platonici è Socrate. Riteniamo che Platone, nel periodo in cui scrisse i “dialoghi giovanili” (*Apologia di Socrate, Critone, Alcibiade primo, Eutifrone, Liside, Protagora, Menone*, ecc.), si sia attenuto maggiormente a quelli che erano i pensieri del maestro, e che si sia distaccato in gran parte da Socrate, fino a dar vita a teorie filosofiche proprie, durante il periodo dei “dialoghi della maturità” (*Fedone, Simposio, Repubblica, Cratilo, Fedro*, ecc.) e della “vecchiaia” (*Parmenide, Teeteto, Timeo, Sofista, Leggi*, ecc.).

Poiché il mio lavoro è incentrato sul concetto di *felicità* è importante sottolineare come, per Platone, essa sia ciò cui ogni uomo mira maggiormente nella propria vita difatti, come scrive efficacemente Arianna Fermani:

...Platone esprime a pieno il senso della ineludibilità della domanda di felicità. La pervasività del desiderio di felicità che caratterizza ogni essere umano, deve costituire il punto di avvio e, insieme, l'orizzonte imprescindibile di ogni riflessione sulla vita felice. Ogni uomo desidera la felicità, a prescindere dal significato che attribuisce a questo termine, qualsiasi strategia metta in atto per il suo raggiungimento, anche se crede che la felicità non esista o che non sia raggiungibile dall'essere umano³³.

³³ A. Fermani, *Vita felice umana, in dialogo con Platone e Aristotele*, edizioni SIMPLE, Macerata 2006, p. 26.

Anche F. De Luise e G. Farinetti sono d'accordo nell'affermare che, nella filosofia platonica, la ricerca della felicità sia fondamentale, come si capisce anche dalla lettura del *Simposio*, nella formulazione di Diotima: “per il possesso del bene è felice chi è felice; né occorre chiedere oltre a quale scopo voglia esser felice chi vuole così: la risposta è definitiva” (205a)³⁴.

Prima di considerare le riflessioni platoniche sull'argomento, mi sembra doveroso spiegare quali sono i punti di contatto fra Socrate e Platone e quali sono, invece, le argomentazioni che portarono Platone a “distaccarsi” dal maestro. Platone anzitutto era convinto, come Socrate, che la diffusione orale della filosofia fosse migliore di quella scritta: tuttavia, al contrario del maestro, sentì l'esigenza di mettere per iscritto le proprie idee affinché ne fosse possibile una maggiore divulgazione. Al tempo stesso, tuttavia, scelse di seguire le indicazioni di Socrate, il quale, come abbiamo visto anche nel precedente capitolo, aveva visto nel dialogo il metodo più efficace per ricercare e diffondere il sapere. A questo fine, infatti, gli scritti di Platone sono in forma dialogica.

Un altro insegnamento che Platone conserva di Socrate consiste nella conoscenza del *bene* e della *verità*. Tuttavia, mentre Socrate riteneva maggiormente importante la ricerca del bene a livello “privato” (ricerca che avviene soprattutto tramite il dialogo con gli altri ma che porta ad arricchire soprattutto l'anima dell'individuo), Platone estende tale importanza della ricerca ad un livello comunitario, come qualcosa che non interessa soltanto il singolo ma tutta la comunità (anche se per giungere alla verità Platone compie il percorso inverso, ovvero sottolinea la superiorità della ricerca perseguita a livello introspettivo rispetto a quella perseguita tramite il dialogo con gli altri):

Trarre dall'interiorità solitaria i modelli per pensare la realtà secondo la coerenza di una norma e usarli come termini di confronto attivi, ribaltando il rapporto di subalternità tra pensiero e apparenza fenomenica: così potrebbe esprimersi in sintesi la svolta che Platone imprime al socratismo, modificando il rapporto con la verità e il bene in un senso ad un tempo idealizzante e utopico. L'identità del filosofo si misura ormai sul problema di questa relazione: il valore cercato non è più soltanto un punto di riferimento interiore,

³⁴ F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 34.

maieuticamente raggiungibile, ma si pone come alterità interna ed esterna, in problematica relazione con la formazione dell'anima e della sua capacità di operare sulla realtà³⁵.

Per Platone bisogna, dunque, ricercare una verità universale che soddisfi le esigenze di ogni uomo, visto nella collettività. A questo fine egli tenta di stabilire cosa sia il bene comune, come possa essere ottenuto tramite la virtù e come questa virtù si possa basare su una verità oggettiva.

Per questo motivo vorrei mostrare, nel corso di questo capitolo, quali sono i pensieri di Platone inerenti all'anima, alla virtù, al bene e alla felicità, nei quali si distingue da Socrate.

Platone muove dalla riflessione sull'*ironia* e la *maieutica* socratiche, capisaldi della dialettica del maestro, per giungere a posizioni diverse: egli afferma infatti che la validità della virtù e la conoscenza della verità non dipendono dal confronto dialettico tra due persone, ma da un'*idea* assoluta indipendente dagli uomini³⁶. I motivi che spingono Platone a ritenere che esista una conoscenza di tipo assoluto e oggettivo, e che lo portano a ridimensionare la conoscenza di tipo soggettivo, sono due: per prima cosa la democrazia ateniese non era stata in grado di riconoscere la grande saggezza di Socrate³⁷, in secondo

³⁵ F. De Luise, G. Farinetti, *Felicità socratica. Immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica*, olms, Hildesheim 1997, p. 217.

³⁶ F. Ferrari, *Socrate tra personaggio e mito*, BUR, Milano 2007, pp. 65 ss., afferma che la dialettica socratica, secondo Platone, rende troppo soggettive tutte le acquisizioni, mentre invece quella platonica (delineata nel *Fedro*, nella *Repubblica* e nel *Sofista*) presenta un andamento fortemente oggettivo e rende i risultati raggiunti validi in termini assoluti. Inoltre Platone ipotizza l'esistenza di entità particolari (le idee) che hanno collocazione extra-temporale e extra-spaziale e che garantiscono una conoscenza di tipo assoluto, poiché ogni *cosa* presente nel mondo sensibile può essere ricondotta all'idea "X" (idea originale e assoluta) dalla quale deriva per via di partecipazione, comunanza o imitazione.

³⁷ Nell'*Apologia* la sentenza capitale viene accettata da Socrate pur nella convinzione di avere ragione, mentre l'interpretazione delle leggi è nel torto. Dal *Critone* sappiamo che Socrate accetta la condanna a morte perché non vuole mancare di rispetto alle leggi che sono espressione della città dov'è nato e cresciuto (Atene). E' qui evidente che per Socrate le leggi contengono una verità obiettiva che non dipende dall'interpretazione che se ne può dare, anche se nella *Repubblica* ritiene che i filosofi siano superiori alle leggi.

luogo Platone stesso non è mai riuscito a realizzare le proprie idee politiche in nessun luogo nel quale abbia tentato di farlo³⁸.

E' proprio per questi motivi che Platone giunge alla convinzione che la verità non può essere ottenuta dal puro e semplice confronto dialettico tra individui, ma solo dalla consapevolezza che essa non solo è indipendente dalle esperienze umane, ma è proprio la verità stessa che permette il concretizzarsi di tali esperienze. In tutto questo il filosofo, grazie ad un'approfondita ricerca personale eseguita dentro di sé, è l'unico che possa insegnare agli altri il modo per risvegliare la verità che è già innata in ognuno di noi. Platone è convinto, dunque, che la verità sia un'idea universalmente valida che unisce concetti come il bene, la giustizia, la virtù e altri ancora. A questo punto, per Platone, è importante spiegare come gli uomini possano arrivare a conoscere tali idee assolute e astratte. Egli spiega che tutte le idee sono innate all'interno dell'anima di ogni individuo (*Fedone*, 72e – 78b). L'anima, che conosce già le idee prima di incarnarsi, quando è incarnata tende a dimenticarle e a quel punto soltanto il filosofo, tramite una profonda ricerca personale, può "risvegliarle"; questo processo si chiama reminiscenza o anamnesi. Platone quindi introduce, in vari luoghi su cui torneremo più avanti, due elementi fondamentali del tutto "nuovi" rispetto alla filosofia socratica: le idee assolute e indipendenti dall'uomo, e l'innatismo dell'anima (che si collega alla metempsicosi).

Nella filosofia platonica le riflessioni sull'anima occupano un posto di rilievo, oserei dire fondamentale. Platone ha tratto spunto, per queste riflessioni, da due "fonti" principali: la filosofia pitagorica e quella socratica. Secondo i pitagorici, come ho già accennato nel capitolo precedente, l'anima rappresenta la parte pura e immortale dell'uomo che si è incarnata in un corpo che, al contrario di essa, è mortale e soggetto ai desideri e ai piaceri materiali. L'anima è condannata a reincarnarsi continuamente finché, tramite determinati

³⁸ Come sappiamo, Platone tentò di mettere in atto le proprie idee politiche, soprattutto in Sicilia a Siracusa, ma esse non furono mai accettate a causa dell'egoismo, della malvagità e della sete di potere dei governanti (in questo caso del tiranno di Siracusa Dionisio I e poi del suo successore Dionisio II).

esercizi ascetici e grazie ad una condotta moralmente ineccepibile, l'individuo non riesca a spezzare il ciclo delle reincarnazioni e a tornare alla sua forma pura.

Secondo Socrate (come pure ho mostrato nel precedente capitolo) l'anima è il vero "io" di ogni individuo, il vero *sé* stesso. Proprio per questo egli sottolineava l'importanza di prendersi cura della propria anima, tralasciando i beni inferiori ed effimeri come la ricchezza, gli onori e la fama e dedicandosi ad una condotta virtuosa. Diversamente dai pitagorici, che erano convinti dell'immortalità dell'anima, Socrate si astiene dall'esprimere giudizi a riguardo, nella convinzione che ogni uomo debba ricercare ciò che è bene per la propria anima senza aspettarsi premi e ricompense dopo la morte fisica. Platone, inizialmente, insiste sul carattere unitario e razionale dell'anima, sulla scia delle riflessioni socratiche e insieme orfico-pitagoriche, successivamente però modifica il proprio pensiero concependo un'anima tripartita, ovvero suddivisa in anima *razionale*, anima *irascibile* e anima *concupiscibile*. Ma procediamo con ordine.

Obiettivo importantissimo per Platone è dimostrare l'immortalità dell'anima. Il filosofo argomenta tale concezione in uno dei suoi dialoghi della maturità: il *Fedone*. In questo dialogo non è ancora marcato il carattere tripartito dell'anima: Platone la tratta ancora come unitaria perché segue ancora la visione socratica. Nell'opera Platone, facendo parlare Socrate, descrive l'anima andando oltre la concezione orfico-pitagorica, nel senso che essa non è più considerata semplicemente come un *daimon* dal carattere semi-divino e un *principio vitale*, ma è anzitutto "intelligenza", ha quindi strettamente a che fare con la dimensione razionale:

L'anima ha un'affinità speciale con l'elemento divino, senza morte, mentale, unitario d'aspetto, senza dissoluzione, capace di restare eternamente *sé* stesso; e se invece con l'umano, mortale, molteplice, unitario d'aspetto, non mentale, pronto a dissolversi, incapace di serbarsi uguale a *sé*, non sia invece un po' troppo imparentato il corpo. Disponiamo di altri argomenti, a proposito, mio fedele Cebete, per dire che non è così? O così è?. (Platone, *Fedone*, 80b).

Platone fa emergere chiaramente il concetto che l'anima è in perenne conflitto con il corpo che abita, poiché questo è fonte di turbamento e addirittura una prigione per l'anima stessa (*Fedone* 62b). Proprio per questo motivo, spiega Platone attraverso Socrate, l'anima desidera ardentemente distaccarsi dal corpo:

Direi proprio che l'anima medita nelle condizioni migliori, quando nulla di ciò la disturba, udito, o vista degli occhi, o fitta dolorosa, o delizia, ma quando si concentra in sé allo spasimo, sola, con tanti saluti al corpo e senza promiscuità con esso, intatta, si slancia all'entità. (Platone, *Fedone*, 65c).

Platone fa esporre a Socrate quattro argomenti a favore dell'immortalità dell'anima. La prima prova si basa sulla *dottrina dei contrari*: se ogni cosa, afferma il Socrate platonico, trae origine dal proprio contrario (il bene dal male, il bello dal brutto, la luce dall'oscurità), e così via in base ad una legge di natura, persino dalla vita si genera la morte e dalla morte, attraverso il processo del "ri-vivere", si genera la vita. Negare che dalla morte si rigeneri la vita sarebbe come negare la legge universale precedentemente citata (per ogni cosa esiste un processo che genera il suo contrario): questo sarebbe però un paradosso ed ecco che, dunque, se è possibile rivivere è necessario che le anime non scompaiano ma continuino ad esistere anche fuori dal corpo. Questo dimostra che l'anima è immortale. Questo argomento viene anche detto argomento della palingenesi (Platone, *Fedone*, 70c - 72e).

La seconda prova consiste in quella che Platone chiama *reminiscenza* (*anamnesis*). Socrate spiega ai discepoli presenti che tutte le cose che noi conosciamo (oggetti, esseri viventi ecc.), e così anche tutti i concetti che noi conosciamo (bello, brutto, buono, cattivo, amore, odio, e così via), non sono altro che ricordi già presenti nella nostra anima antecedentemente alla nostra attuale nascita della nostra attuale vita fisica. Inoltre, continua il filosofo, ogni cosa che vediamo è diversa da altre ma, allo stesso tempo, uguale ad altre; noi uomini ci accorgiamo dell'uguaglianza fra molte cose proprio perché abbiamo innato dentro noi stessi il concetto dell'*uguale in sé*. Ecco che dunque, avendo questi ricordi e possedendo in noi il concetto dell'uguale in sé, secondo Platone, dobbiamo diventare

consapevoli del fatto che la nostra anima, prima di reincarnarsi nel nostro attuale corpo, si trovava in una dimensione ultraterrena nella quale ha contemplato ogni cosa e ogni concetto nella sua forma originale. A questo punto, proprio in vista del fatto che la nostra anima si trovava in una dimensione ultraterrena già prima della nostra nascita fisica, risulta che essa è per forza immortale (*Fedone*, 72e - 78b):

...il nostro imparare con buona probabilità altro non è se non ricordo che affiora, [...] abbiamo imparato in non so quale precedente periodo quanto ora affiora nel nostro ricordo. E questo sarebbe impossibile, se la nostra anima non fosse esistita prima di vivere in questo nostro simulacro umano: sicché anche da questo punto di vista pare logico che l'anima sia un elemento senza morte. (Platone, *Fedone*, 72e).

La terza prova, così detta dell'*affinità*, consiste nell'affermazione che “solo ciò che è composto può decomporsi”. Platone fa dire a Socrate, in risposta a Simmia e Cebete (i quali temono che con la morte fisica l'anima evapori come aria), che l'anima è come una di quelle idee (cose costanti, eterne e immutabili) che permangono sempre e non sono “composte”, pertanto non possono decomporsi e non possono morire (*Fedone*, 78b - 80b).

La quarta prova consiste nel ritenere che l'anima partecipi (come ogni altra cosa) di un'idea, in questo caso dell'idea di “vita”, e che questa ne costituisca l'*essenza*. L'anima, essendo apportatrice di vita e partecipando quindi all'idea di vita, non potrà mai accogliere in sé il suo contrario, cioè la morte, e non potrà mai neppure trasformarsi nel suo contrario, appunto la morte stessa. Con ciò è dimostrato nuovamente che l'anima è immortale (*Fedone*, 103c - 105b).

A questo punto, vorrei aprire una piccola parentesi e parlare di un interessante mito che lo stesso Platone, affermando l'immortalità dell'anima e l'esistenza dell'aldilà, in connessione con la vita virtuosa, espone alla fine del libro X della *Repubblica*: il mito di Er (*Resp.* 614b - 621d). Non è mia intenzione esporre tutto il mito ma cercherò di riassumere il suo senso. Er è un valoroso soldato che muore in battaglia. Nel momento in cui il suo corpo sta per essere bruciato sul rogo da alcuni presenti alla sua cerimonia funebre, egli si ridesta dalla morte e comincia a raccontare quello che ha visto nell'aldilà. Er racconta dei

supplizi che attendono le anime impure e delle ricompense che spettano a quelle pure, e descrive il ciclo delle reincarnazioni. Questo mito serve a Platone principalmente per attestare la credenza nella metempsicosi per fini morali, legati all'esistenza di premi e punizioni che attendono le anime dei defunti nell'aldilà. Le anime di coloro che in vita si sono comportati giustamente riceveranno dei "premi", mentre coloro che sono stati ingiusti saranno puniti. Dal mito si capisce anche quanto fosse radicata in Platone la convinzione dell'esistenza dell'aldilà e che gli oggetti principali della conoscenza dell'anima sono enti incorporei, ovvero le idee. Infatti, come già avevamo visto nel *Fedone*, quando la nostra anima si trova all'interno del nostro corpo essa può conoscere la realtà solo mediante i sensi, e può giudicare la realtà sensibile attraverso categorie, che sono le idee che sembrano innate dentro di essa. Platone è convinto che l'anima abbia contemplato le idee in un mondo sovra-sensibile. Il fatto che l'anima si ricordi, durante la sua incarnazione mortale, di queste idee è la prova che essa, prima di reincarnarsi, si trovava in un altro "mondo"; per cui deve per forza essere immortale. L'immortalità dell'anima, dunque, sembra essere la condizione della conoscenza delle idee. Platone tende a dimostrare, dal suo punto di vista, che la morte non è altro che una liberazione. Il filosofo combatte contro la sua corporeità durante tutta la sua vita, poiché sa che il vero sapere è possibile solo dopo la morte fisica e quindi solo dopo la liberazione dell'anima dal corpo stesso.

Successivamente alla stesura del *Fedone* la concezione platonica dell'anima muta radicalmente. Nella *Repubblica*, infatti, oltre a proporre la propria visione politica, Platone parla anche dell'anima ed espone i suoi nuovi pensieri riguardo ad essa, superando la concezione orfico-pitagorica per la quale l'anima veniva identificata come un principio unitario, e ridimensionando l'intellettualismo etico sostenuto da Socrate, il quale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, affermava che chi conosce cosa sia il bene non può che compierlo, e coloro che compiono il male agiscono in tal modo perché ritengono di agire bene mentre, invece, non sanno di agire in maniera sbagliata. Socrate, diversamente

da Platone, non riconosce il ruolo delle passioni pertanto concepisce l'anima come unitaria, mentre, come vedremo, Platone concepisce l'anima non più unitaria ma molteplice.

Ora, in che senso Platone attenua l'intellettualismo socratico? Platone, a partire dal libro IV della *Repubblica*, descrive un'anima tripartita. Il filosofo argomenta l'esistenza di tre parti differenti all'interno dell'anima, suddividendole come si è già accennato in anima razionale, anima irascibile e anima concupiscibile. Egli mitiga l'intellettualismo nel momento in cui afferma che mentre la parte razionale, una volta conosciuto il bene, non potrebbe non compierlo, la parte concupiscibile e quella irascibile, maggiormente coinvolte dai desideri corporei, possono "tirare" il soggetto in direzioni diverse. Perciò se nell'anima di un individuo prevale il principio irrazionale quello razionale, pur conoscendo il bene, non potrà metterlo in atto:

Perciò Platone mantiene sì fin nell'opera più tarda il principio che nessuno "erra involontariamente", ma lo ingloba nel quadro della sua concezione tripartita dell'anima, in cui il comportamento morale errato è determinato dal prevalere delle parti più basse su quella più elevata della ragione³⁹.

E' molto probabile che Platone sia giunto alla concezione di un'anima tripartita perché si è posto domande quali: "come mai dentro di noi esistono dei conflitti?", "per quale motivo una parte di me vuole agire seguendo ciò che ritiene giusto universalmente, mentre un'altra parte di me tende ad agire seguendo solo ciò che è giusto per me stesso?", "perché mai una parte di me è contenta di aver agito in un certo modo, mentre un'altra non lo è?", "come mai io, allo stesso tempo, desidero sia ciò che è bene per la mia anima sia ciò che è bene per il mio corpo?". Platone, quindi, giunge a ritenere che le passioni ed i desideri sono insiti nell'anima dell'uomo e che essa, proprio per questo, è in lotta con sé stessa.

Egli, a questo punto, sa perfettamente che l'anima resta comunque unica nel suo complesso, tuttavia presenta in sé forze che agiscono in maniera contrastante e differente: infatti la parte razionale è in conflitto con l'elemento irrazionale che tenta continuamente

³⁹ M.M. Sassi, *Indagine su Socrate, persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. 152.

di prendere il sopravvento, il che è sottolineato soprattutto dal fatto che, mentre una parte dell'anima si vorrebbe abbandonare ai piaceri materiali, un'altra parte preme per trattenerla (*Resp.* 436b - 437a). Analizzando il libro IV della *Repubblica* comprendiamo che, secondo Platone, ognuna delle tre parti dell'anima ha il proprio fine ed il proprio desiderio. La parte razionale (*nous*, intelletto) conosce cos'è bene e cos'è male e desidera il sapere. Essa è l'unica parte che sia in grado di mantenere l'equilibrio all'interno dell'anima stessa. La parte irascibile (*thymòs*, passione, emozione) è quella che desidera i valori più "nobili" (coraggio, onore, gloria e così via) e funge da intermediario fra l'anima razionale e quella concupiscibile. Infine la parte concupiscibile (*epithymia*, appetito, desiderio) è quella che desidera le cose meno "nobili" (piaceri carnali, ricchezze, potere, ecc.). Ogni uomo dovrà dunque educare l'anima a seguire sempre e solo la sua parte migliore, ovvero la ragione, al fine di evitare che i desideri ci rendano schiavi⁴⁰.

Come sappiamo, la filosofia platonica non è incentrata solamente su ciò che è bene per l'individuo ma, soprattutto, su ciò che è bene per la collettività (anche perché, come spiegherò in seguito, la felicità del singolo, secondo Platone, si riflette sulla felicità collettiva e viceversa, come indica anzitutto il ricorso alla metafora, presente nella *Repubblica*, dei "caratteri piccoli" e dei "caratteri grandi" per passare dall'analisi della giustizia nell'individuo a quella nello Stato). Per questo motivo, ancor prima di delineare la suddivisione dell'anima, nei libri II e III della *Repubblica* si parla della *polis*, dello Stato ideale. Il filosofo afferma che nella "città bella" (*kallipolis*) dev'esserci armonia tra tutti i cittadini e dev'esserci giustizia (come vedremo più avanti è, infatti, grazie al concetto di giustizia all'interno dello Stato che Platone passa ad analizzare l'anima e la giustizia necessaria al suo interno per il conseguimento dell'armonia). Approfondirò la questione dello Stato ideale successivamente, ma intanto vorrei fare un breve riferimento. Platone

⁴⁰ Questa suddivisione viene spiegata molto bene da M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 131 - 135.

suddivide i vari ceti sociali presenti nella *polis* in tre parti (esattamente come farà con le parti dell'anima): i filosofi re, i guardiani e i produttori (contadini, artigiani, mercanti e altri ancora). A partire dal libro IV poi, spiega che i filosofi re, o semplicemente governanti filosofi (i quali, in definitiva, possono essere paragonati all'anima razionale), conoscendo il bene ed essendo intellettualmente i più dotati, hanno il compito di governare la città con giustizia e temperanza per garantire il benessere e la felicità a tutti i loro concittadini. I guardiani, invece, “rappresentano” l'anima irascibile e, essendo soldati, devono rispettare le leggi create dai governanti e devono possedere tutte le qualità “nobili” dell'uomo, come ad esempio il coraggio e l'amore per la patria; il loro compito è quello di proteggere i cittadini ma allo stesso tempo di far rispettare le leggi⁴¹. I produttori, infine, “rappresentano” l'anima concupiscibile, poiché sono i meno colti e i meno dotati intellettualmente e quindi sono i più soggetti ad essere sopraffatti dai propri desideri. Essi devono essere guidati dai filosofi governanti grazie all'aiuto dei guardiani e il loro compito è procurare il sostentamento necessario ai cittadini della *polis* per sopravvivere⁴².

E' importante osservare come Platone sottolinei questa collaborazione tra governanti e guardiani al fine di mantenere l'armonia nello Stato, esattamente come nell'anima di ogni uomo dev'esserci collaborazione fra l'anima razionale e quella irascibile (*Repubblica*, 440b - 441c). Per natura quindi l'anima irascibile, se educata correttamente, aiuta la ragione ed è sua alleata.

Per ciò che riguarda ancora la teoria tripartita dell'anima, vorrei esaminare a questo punto il mito della biga alata contenuto nel *Fedro*. Poiché questo mito è strettamente connesso con l'armonia dell'anima, mi concentrerò su di esso nel prossimo paragrafo.

⁴¹ Platone, *Repubblica*, 374e - 376e. In questi passi del libro II viene analizzata la figura del guardiano (custode) e, in parte, il tipo di educazione alla quale devono essere sottoposti tutti coloro che fanno parte di questa classe sociale. Platone spiega che i più filosoficamente dotati diventeranno governanti, mentre gli altri diverranno soldati protettori della polis.

⁴² La descrizione dei produttori è complicata, poiché Platone delinea le loro caratteristiche più e più volte, a cominciare dal passo in cui Socrate descrive la così detta “città dei porci” (369d – 374b) e nel libro IV, nel quale il filosofo “intreccia” continuamente le descrizioni delle tre classi.

Approfondirò successivamente il tema dell'anima trattato nella *Repubblica*, spiegando quali sono le principali virtù che Platone attribuisce ad essa.

2. Virtù come dominio e armonia

Come abbiamo potuto vedere nel *Protagora*, Platone, attraverso Socrate, ritiene che la virtù non sia un dono di natura ma che vada insegnata, perché non tutti gli uomini la possiedono e quindi devono essere “guidati” in quel percorso educativo che può aiutarli a trovarla anche se, naturalmente, tale insegnamento non è cosa semplice e servirebbero uomini veramente capaci di insegnarla, che peraltro è difficile trovare (Platone, *Protagora*, 312b - e, ma anche nei passi 361a – c).

Nel *Gorgia* Platone, sempre sulla scia di Socrate, lega la ricerca della virtù alla ricerca del bene e della felicità intesa come “organizzazione” psichica e armonia, che dev'essere assicurata all'uomo grazie alla saggezza e alla giustizia (*Gorgia*, 507c - d). Platone nota anche che il bene non può essere paragonato al piacere corporeo. Questo è un punto di vista molto importante che approfondirò nel prossimo paragrafo.

A questo punto diventa fondamentale, nella riflessione platonica, capire cosa sia il “bene” e soprattutto quale sia il rapporto fra la virtù e la conoscenza del “vero bene”. A tal fine è necessario spiegare che mentre per Socrate la virtù andava perseguita nel dialogo fra due individui per Platone, invece, alla virtù non si giunge tramite il semplice confronto con gli altri o con il mondo materiale esterno a noi, ma è necessario un rigoroso percorso conoscitivo che ci può permettere di risvegliare dentro la nostra anima la consapevolezza dell'esistenza di un *vero bene* (assoluto), e di darne una definizione assoluta⁴³.

⁴³ Per Platone infatti, come si coglie nel *Fedone* e nel *Fedro*, l'anima umana, prima di incarnarsi, stava in una dimensione ultraterrena nella quale contemplava le *idee*.

Mi sembra opportuno, a questo punto, aprire una breve parentesi sulla visione gnoseologica di Platone e riassumere la celebre “metafora della linea” e il famoso mito della caverna contenuti nella *Repubblica*. Nella metafora della linea Platone, inizialmente, suddivide la realtà in due grandi “principi” o “generi”, il mondo intelligibile e quello visibile, collocati idealmente lungo una linea divisa in due cui corrispondono due gradi di conoscenza (*Resp.* 509d). Successivamente divide ognuno dei due “mondi” in altri due “segmenti” (parti cioè della linea immaginata) affermando che quello visibile è composto dalle “immagini” (le ombre, i riflessi sull’acqua e sugli oggetti lisci e lucidi e ogni fenomeno simile) e dalle “cose” alle quali si riferiscono tali immagini (animali, piante e oggetti artificiali) (*Resp.* 509e – 510a). Dunque possiamo affermare che il mondo visibile è scandito da gradi diversi di realtà e parallelamente di conoscenza: infatti “le immagini stanno alle cose cui corrispondono come l’oggetto dell’opinione sta all’oggetto della conoscenza” (*Resp.* 510a). Il mondo intelligibile (nel quale stanno le idee), invece, è suddiviso in una prima parte nella quale l’anima umana conosce le idee tramite le immagini di esse (quindi non conosce ancora l’idea in sé, ma solo la sua “parvenza”), e una seconda parte nella quale l’anima giunge a conoscere le idee nella loro vera essenza (*Resp.* 510b) (fino ad arrivare a conoscere l’idea suprema che è quella del *bene*). In definitiva ad ognuna delle quattro “sezioni” della realtà corrispondono quattro processi che avvengono nell’anima; essa giunge al punto più alto della conoscenza tramite l’intellezione, al secondo “livello” (immediatamente inferiore al primo) tramite il pensiero dianoetico (la ragione), al terzo tramite la credenza e al quarto tramite l’immaginazione (*Resp.* 511e).

Platone approfondisce, poi, la propria teoria gnoseologica nel mito della caverna. Qui il filosofo immagina un gruppo di uomini incatenati per i piedi e al collo dentro una dimora sotterranea; essi possono soltanto guardare in avanti e vedono dinnanzi a sé alcune ombre sulla parete credendo che siano la realtà, mentre invece tali ombre appartengono ad alcuni oggetti posti su un muricciolo, che sta alle spalle degli incatenati, e che vengono proiettate

dinnanzi a loro grazie ad un fuoco (posto dietro di esse e dietro al muricciolo) (*Resp.* 514a – 515c). Tuttavia, immagina Platone, in un certo momento uno di loro viene liberato dalle proprie catene e quando si volta inizialmente è abbagliato dalla luce che da fuori filtra all'interno della caverna, ma poi a poco a poco la vista torna normale ed egli può vedere distintamente gli oggetti posti sul muretto e il fuoco dietro di essi e comprende che le ombre finora contemplate da lui (e dai suoi compagni) non erano la realtà, ma appartenevano agli stessi oggetti di cui si è parlato poc'anzi: così l'uomo, appena liberato, accresce la propria conoscenza facendo un primo passo verso la verità (515c-e). E' possibile disegnare un'analogia fra questa descrizione e la teoria della linea, e possiamo comprendere che per Platone la caverna rappresenta il mondo sensibile, le ombre proiettate sulla parete corrispondono alle "immagini", e gli oggetti posti sul muricciolo sono le "cose" alle quali le immagini si riferiscono.

Platone prosegue il racconto immaginando che ad un certo punto l'uomo appena liberato venga trascinato fuori dalla caverna. Egli, inizialmente, non riesce a vedere nulla perché viene abbagliato dalla luce del sole (alla quale i suoi occhi non erano abituati), successivamente riesce a distinguere le ombre e a vedere le immagini degli esseri umani e delle altre cose attraverso il loro riflesso nell'acqua poi, a poco a poco, può guardare direttamente tutte le cose intorno a sé e anche le stelle e la luna durante la notte e il sole durante il giorno, arrivando a capire che è il sole, molto probabilmente, ciò che rende visibile e conoscibile ogni cosa (515e – 516c). Da questi passi si capisce che, per Platone, il mondo fuori dalla caverna rappresenta il mondo intelligibile, le ombre e le immagini riflesse nell'acqua rappresentano il momento in cui l'anima dell'uomo arriva a concepire l'esistenza delle idee, e gli oggetti contemplati direttamente dall'uomo (senza bisogno di osservarne il riflesso sull'acqua) rappresentano le idee in sé. Ovviamente il sole è l'idea del bene, l'idea suprema.

Infine l'uomo liberato sarà felice di essere venuto finalmente a conoscenza della verità e, allo stesso tempo, proverà pena per i suoi compagni che sono ancora incatenati nella caverna, ovvero "incatenati" alle loro convinzioni illusorie. Ma, immagina Platone, se egli tornasse a liberare i compagni essi lo ucciderebbero perché non sarebbero ancora pronti ad accettare la verità (516c – 517a). A questo punto è facile capire che, l'uomo liberato dalle catene e giunto a conoscenza della verità altri non sia che la figura del filosofo, che durante la propria vita tenta di liberare sé stesso e gli altri dalle false convinzioni per raggiungere la verità.

Naturalmente il mito della caverna racchiude in sé simboli e analogie che meriterebbero maggiore attenzione e maggiore approfondimento, ma ho riassunto questo mito in maniera più breve possibile allo scopo di introdurre il tema dell'idea del bene di cui parlerò in maniera più approfondita nel prossimo paragrafo.

Dopo questa parentesi torniamo a trattare la virtù. Ma allora che cos'è, di preciso, la virtù secondo Platone? Per rispondere a questa domanda dobbiamo stare attenti a considerare i pensieri del giovane Platone (in buona parte ancora in accordo con quelli del maestro Socrate) e del Platone maturo (che elaborò pensieri propri e ne modificò alcuni di matrice socratica). Molto probabilmente Platone, al contrario del maestro, sentì l'esigenza di dare una definizione precisa della virtù per il motivo che il modo socratico di impostare il problema della virtù stessa non aveva sortito nei concittadini di Socrate il risultato sperato. Per Platone la virtù è data, in sostanza, dalla capacità dell'anima razionale di dominare le altre due sue parti irrazionali.

Come abbiamo anticipato, un celebre mito nel quale Platone illustra la teoria tripartita dell'anima argomentata nella *Repubblica*, è quello della biga alata contenuto nel *Fedro*. L'anima umana è dunque paragonata ad una biga alata, guidata da un auriga e trainata da due cavalli, uno "buono" e l'altro no:

Si consideri l'anima simile alla potenza congiunta di una biga alata e di un auriga. Ebbene, mentre i cavalli e gli aurighi degli dèi sono tutti sia buoni in sé, sia di buona razza, gli altri sono misti. In noi l'auriga guida una pariglia: dei due cavalli che sono in suo potere, uno è bello e buono e discende da cavalli che lo sono altrettanto, mentre l'altro discende da cavalli che sono l'opposto ed è tutto l'opposto. Perciò fare l'auriga nel nostro caso è un compito necessariamente difficile e ingrato. (Platone, *Fedro*, 246a - b).

Contrariamente agli aurighi e ai cavalli degli dei, che sono tutti buoni e giungono facilmente in vista delle idee nell'iperuranio, quelli degli uomini invece sono "misti". Platone, attraverso le parole di Socrate, rileva che il cavallo buono è docile ai comandi dell'auriga, mentre l'altro cavallo, invece, è irruente e difficile da guidare. Il compito delle anime nel loro viaggio iperuranico è quello di arrivare alla contemplazione delle idee stesse, ma mentre le anime degli dèi giungono tranquillamente a tale contemplazione potendo persino ritornare nel mondo sensibile e poi in quello intelligibile a loro piacimento (*Fedro*, 247d - e), quelle umane invece faticano, alcune riuscendo a vedere le idee distintamente, altre solo in parte, ed infine alcune si calpestano e si urtano a vicenda per poi finire per cadere dalla volta celeste sulla terra stessa, infatti è proprio a causa di questa caduta che le anime "umane" sono costrette a incarnarsi e a "scontare" la pena della vita fisica, prima di poter tentare nuovamente di tornare a contemplare le idee nell'iperuranio (*Fedro*, 248a - b).

In questo mito, dunque, l'anima razionale è rappresentata dall'auriga, quella irascibile dal cavallo buono e quella concupiscibile dal cavallo "non buono". Successivamente, questa descrizione dell'anima umana viene applicata al processo di innamoramento e conquista dell'amato (anche se, nella realtà, questo schema può essere applicato al processo generale del desiderio). Leggiamo che il cavallo buono aspira alla gloria, ma sfrutta la virtù della temperanza e del pudore e si accompagna all'opinione veritiera, mentre il cavallo non buono rappresenta anche le passioni umane, ed è eccessivo e violento e desidera fortemente le "cose" materiali:

Ebbene, quello dei due cavalli che si trova nella posizione migliore ha portamento eretto ed è ben fatto, tiene dritto il collo, ha il naso adunco, è bianco a vedersi, ha gli occhi neri, ama l'onore insieme alla

moderazione e al pudore, è amico della vera opinione, non ha bisogno di frusta e per guidarlo basta l'incitamento verbale. L'altro, al contrario, è storto, grosso, malfatto, ha il collo robusto e corto, il muso schiacciato, il manto nero, gli occhi grigi e iniettati di sangue, è amico della violenza e dell'arroganza, peloso intorno alle orecchie, sordo e obbedisce a mala pena a frusta e pungoli insieme. (Platone, *Fedro*, 253d – e).

Alla vista dell'innamorato (ma io oserei dire, in generale, alla vista di un oggetto qualsiasi di desiderio) il desiderio pervade tutta l'anima nella quale, a questo punto, si crea un conflitto poiché il cavallo bianco, nonostante sia attratto dall'oggetto del desiderio, segue comunque gli ordini dell'auriga e obbedisce vinto dal ritegno, mentre quello nero si abbandona completamente al desiderio e tende verso l'amato (254a). L'auriga, a questo punto, tenta di frenare la spinta del cavallo nero, con l'aiuto di quello bianco, ma è costretto ugualmente ad avvicinarsi all'amato. L'auriga, nell'osservare l'amato, ricorda la "bellezza in sé" vista un tempo (contemplata già nell'iperuranio), che l'amato ora incarna, ma si ritrae e lo stesso fa il cavallo bianco mosso da vergogna (254b - c), mentre quello nero, invece, li biasima entrambi e, essendo privo di pudore, recalcitra nel tentativo di riavvicinare l'innamorato (254d). Questa insistenza da parte del cavallo nero si manifesta più volte, finché esso, venendo sempre punito e frenato, cede e "viene vinto dalla paura" (255a).

Qui emerge il concetto platonico di virtù come dominio e armonia. Per seguire una vita orientata al bene ideale, l'auriga, ovvero l'anima razionale, deve cercare l'armonia dell'anima imponendo il proprio dominio sulle due parti irrazionali, cioè in questo caso sul cavallo bianco e su quello nero, al fine di indirizzare tutta l'anima verso la meta finale rappresentata dal mondo ultrasensibile. L'auriga, però, non potrebbe mai riuscire a controllare tutti e due i "cavalli" se quello bianco non l'aiutasse. Ecco che entra in gioco il cavallo bianco che, come ho già detto, rappresenta l'anima irascibile, e possiede temperanza e pudore. Esso desidera la gloria ma in modo corretto e giusto, ovvero l'anima irascibile desidera l'onore ma lo persegue comunque con il *pudore*, che le appartiene come caratteristica propria. Grazie a queste sue caratteristiche, il cavallo bianco è in grado di

obbedire all'auriga e, insieme ad esso, riesce a frenare l'impeto del cavallo nero (che essendo l'anima concupiscibile è totalmente abbandonato al desiderio), e insieme indirizzano l'anima verso la "giusta via" rendendola armonica. Per tale motivo l'anima razionale, e quindi anche l'anima irascibile, possono fungere da freno ai desideri della parte appetitiva. Al di là del mito e della metafora dell'auriga e dei due cavalli, possiamo ribadire a questo punto che, secondo Platone, la virtù consiste nel dominio della parte razionale dell'anima sulle altre due parti e quindi nella totale armonia tra di esse.

E' opportuno considerare anche la visione psico-somatica di Platone, ovvero la "collocazione" delle varie parti dell'anima all'interno del corpo umano, che descrive nel *Timeo*. Egli afferma che l'anima razionale è situata nella zona encefalica (per il motivo che, essendo essa la parte che dovrebbe governare le altre, si colloca nel punto più alto del corpo, dove tra l'altro risiede il cervello) (*Timeo*, 69c - e); l'anima irascibile, invece, è collocata nella regione cardiaca, e più precisamente nel torace fra il diaframma e il collo, vicino al cuore (*Timeo*, 69e - 70b), e l'anima concupiscibile, infine, ha una duplice collocazione, in quanto si trova sia nelle viscere, per i desideri di "tipo alimentare", sia negli organi genitali, per gli appetiti sessuali (70e). L'anima irascibile, essendo desiderosa di brama e di vittoria, poiché partecipa del coraggio e dell'ira, è collocata all'altezza del torace (quindi più vicina alla testa rispetto alla parte concupiscibile) affinché possa dare ascolto alla ragione e dominare con forza, insieme ad essa, i desideri e le passioni; dunque, ancora una volta, la collaborazione tra anima razionale e anima irascibile è sottolineata in maniera marcata. E' importante aggiungere che, pur collaborando tra loro, la parte razionale e quella irascibile non eliminano la parte concupiscibile, ma la frenano. Gli appetiti e i desideri non devono essere eliminati a priori, ma severamente controllati.

Per spiegare ulteriormente il concetto di virtù come dominio e armonia vorrei a questo punto tornare all'analisi dell'anima e delle virtù che Platone propone nella *Repubblica*. Qui viene spiegato che, così come nell'anima di un individuo la parte razionale deve avere il

controllo sulle altre due al fine di raggiungere l'armonia, allo stesso modo la parte razionale dei cittadini (i governanti filosofi) devono mantenere il controllo sulle altre due parti (guardiani e produttori), poiché la loro sapienza è fondamentale per il giusto vivere⁴⁴.

In questo dialogo, dunque, Platone ravvisa un'analogia tra le tre parti dalle quali è composto uno Stato ideale e le tre parti dalle quali è composta l'anima. Egli nota che la giustizia nello Stato e la giustizia nel singolo sono molto simili e, così, per "passare" dall'analisi dello Stato all'analisi dell'anima umana, fa esporre a Socrate il discorso dei "caratteri grandi" e dei "caratteri piccoli":

Ora noi, continui, non siamo tanto abili e mi sembra perciò che la nostra ricerca si debba condurre esattamente come se si ordinasse a persone miopissime di leggere a distanza caratteri muniti e a una venisse in mente che i medesimi caratteri esistono anche altrove, maggiori e su una superficie più ampia. Sarebbe allora una bella fortuna, a mio avviso, poter leggere prima questi e così esaminare poi i minori, se sono gli stessi. [...] Noi affermiamo che esiste una giustizia del singolo individuo e in un certo senso anche quella di uno Stato intero no? [...] Ora, uno Stato non è maggiore di un individuo? [...] Ebbene, in un ambito maggiore ci sarà forse più giustizia e la si noterà più facilmente. Perciò, se volete, cerchiamo prima negli stati che cosa essa sia. Esaminiamola poi con questo metodo anche in ogni individuo e cerchiamo di cogliere nelle caratteristiche del minore la somiglianza con il maggiore. (Platone, *Repubblica*, 368d - 369a).

Secondo Platone, dunque, per capire cosa sia la giustizia, intesa come virtù in generale all'interno dell'anima di ogni individuo, dobbiamo prima analizzarla in un contesto vasto come quello di uno Stato. Soltanto in seguito, dopo averla individuata in tale contesto, potremo osservarla all'interno di ognuno di noi grazie alle varie somiglianze individuate. L'analogia tra "caratteri piccoli" e "caratteri grandi" è stata ampiamente analizzata da diversi studiosi.

C.D.C. Reeve afferma che Platone sapeva perfettamente che l'analogia tra le "lettere grandi" e le "lettere piccole" non costituiva un'asserzione vera *a priori* e universalmente riconosciuta tale, ma cercava semplicemente di dare una definizione logica di giustizia spostando la ricerca dall'ambito privato a quello pubblico per poi ritornare, infine, a quello privato. Reeve sceglie un esempio a mio avviso singolare e molto efficace a riguardo:

⁴⁴ M. Vegetti, *op.cit.*, p. 132.

"People who read the large-print edition of the *New York Times* do not need to read the regular edition as well"⁴⁵. In altre parole le persone che leggono l'edizione a caratteri grandi del *New York Times*, versione che viene stampata alla fine di ogni settimana con il resoconto complessivo di tutte le principali notizie della settimana appena trascorsa, riescono a capire che cos'è successo durante i sette giorni appena trascorsi senza aver avuto bisogno di comprare le varie edizioni giornaliere, a caratteri piccoli, del famoso quotidiano. Reeve sceglie questo esempio per dimostrare che molto probabilmente Platone, tramite Socrate, voleva far capire ai suoi interlocutori che spesso, quando parliamo del medesimo argomento, le "lettere grandi" e quelle piccole sostanzialmente si equivalgono, la lettura di quelle grandi può semplicemente facilitarci la comprensione di quelle piccole. A questo punto, aggiunge lo studioso, è probabile che Platone ritenesse necessario cominciare la lettura dalle "lettere grandi" per riuscire a capire in maniera più generale l'argomento trattato, per poter poi passare alla lettura e all'interpretazione delle "lettere piccole" in modo da avere una visione molto più dettagliata dell'argomento in questione. Una volta esaminate sia le "lettere grandi" che le "lettere piccole", abbiamo la conoscenza necessaria per renderci conto se esse possano essere o meno congruenti⁴⁶.

Secondo Cross e Woosley, che hanno riflettuto sullo stesso problema, è veramente difficile paragonare la giustizia che sorge all'interno di uno Stato alla giustizia che sorge all'interno di un singolo individuo, poiché tra queste entità ci sono differenze abissali; tuttavia, i due studiosi affermano che giustizia pubblica e giustizia privata posseggono indubbiamente molte caratteristiche in comune⁴⁷ e, riguardo all'obiettivo che Platone si pone di raggiungere, il filosofo ritiene senza alcun dubbio che giustizia nello Stato e giustizia nel singolo siano identiche: "As his example of the large and small letters shows,

⁴⁵ C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings, the argument of Plato's Republic*, Princeton University press, Princeton 1988, p. 236.

⁴⁶ C.D.C. Reeve, *op. cit.*, p. 237.

⁴⁷ R.C. Cross and A.D. Woosley, *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, Macmillan, Londra 1964 p. 75.

he takes it as unquestioned that justice in a city is the same as justice in a man, and therefore there is nothing doubtful about examining the large-scale model straightaway"⁴⁸. In ogni caso, nella *Repubblica*, il parallelo fra anima tripartita e Stato tripartito e le rispettive virtù è costante. In base a queste considerazioni, se mi è consentito, possiamo dire che al contrario di Socrate, il quale nella ricerca della verità prediligeva un metodo induttivo, Platone predilige un metodo deduttivo.

A questo punto vediamo quali sono per Platone le quattro virtù principali (che in epoca cristiana, con Sant'Ambrogio, verranno chiamate "cardinali"). Esse sono: temperanza, coraggio (o anche fermezza, forza d'animo), saggezza (o anche prudenza) e giustizia. La saggezza o prudenza, o anche sapienza, è quella che ci consente il controllo delle passioni ed è la base di tutte le virtù (428b - 429a), il coraggio o fermezza consiste nel mettere in atto i comportamenti virtuosi (*Resp.* 429b - 430c), la temperanza consiste nella moderazione dei desideri al fine di prevenire la sregolatezza che può andare creandosi all'interno dell'anima (*Resp.* 430e). La giustizia, infine, è quella che realizza l'accordo armonico e l'equilibrio di tutte le altre virtù presenti nell'uomo virtuoso e, secondo il filosofo, anche nello Stato perfetto (433a - 434c).

La giustizia è il risultato dell'armonia all'interno dell'anima e soprattutto all'interno di una società. Essa è dunque, per il filosofo, la virtù che sorge all'interno dell'individuo quando l'anima razionale riesce a dominare le altre due parti e realizza l'armonia. Inoltre solo l'uomo che agisce con giustizia può garantire a sé stesso e agli altri di vivere in una società dove chiunque possa trovare la propria armonia nel modo più efficace possibile.

Come già sappiamo, il filosofo suddivide la città in tre classi: i governanti filosofi (ai quali corrisponde l'anima razionale, poiché in essi è questa specifica parte che ha il sopravvento sulle altre), i guardiani (che rappresentano l'anima irascibile, poiché essa domina dentro di loro) e i produttori (che sono associati all'anima concupiscibile, poiché in

⁴⁸ *Ivi*, p. 76.

essi gli appetiti e i desideri hanno maggior dominio). Affinché ci sia equilibrio fra le tre parti che compongono la *polis* i governanti devono amministrare lo Stato con giustizia. Per Platone la giustizia è il fondamento della vita sociale ed è un bene assoluto perché, come vedremo più avanti, solo l'uomo giusto può essere felice.

Affinché ci sia giustizia in uno Stato ognuno deve espletare il proprio compito, e per converso, secondo Platone, l'ingiustizia si crea quando qualcuno non assolve appieno il proprio compito:

Ecco dunque perfettamente realizzato quel nostro sogno che, dicevamo, ci faceva pensare che fin dall'inizio della fondazione del nostro Stato avremmo potuto incontrare, per divino volere, un principio e modello di giustizia. [...] Un'immagine della giustizia e insieme una fonte di utilità era, Glaucone, in questa norma: chi è per natura calzolaio è giusto che faccia il calzolaio, senza svolgere altre attività, e chi è falegname il falegname, e così via. [...] E la giustizia, come sembra, era davvero qualcosa di simile: essa però consiste nell'adempire i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge veramente la propria personalità e carattere, per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di altri né che le parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre; ma, instaurando un reale ordine nel suo intimo, diventa signore di se stesso e disciplinato e amico di sé stesso medesimo e armonizza le tre parti della sua anima..... (Platone, *Repubblica*, 443c-d).

Ricapitolando brevemente, il compito dei governanti filosofi è quello di amministrare lo Stato con saggezza, fare leggi a favore del bene comune, e farle rispettare per poter guidare i loro concittadini verso la prosperità, l'armonia e la felicità, assicurandosi costantemente che, per il bene dello Stato stesso, ognuno svolga il compito verso il quale è maggiormente portato per sua natura. Questo è esattamente quello che fa, o che comunque dovrebbe fare, l'anima razionale all'interno di ogni uomo, ovvero guidare le altre due parti. Compito dei guardiani, invece, è quello di agire con coraggio nell'eseguire gli ordini dei governanti e nell'aiutarli a far rispettare le leggi; allo stesso tempo, essi devono anche proteggere i loro concittadini. Questo è proprio quello in cui è "specializzata" l'anima irascibile di ogni individuo, ovvero aiutare la parte razionale a dominare la parte concupiscibile. Il compito dei produttori, invece, è quello di mantenere lo Stato dal punto di vista del sostentamento, procurando cibo e acqua per tutti e eseguendo lavori utili per tutta la comunità. Questo è simile a quello che la parte concupiscibile dell'anima di un uomo compie, ovvero

mantenere in vita il corpo soddisfacendo gli appetiti alimentari e procurare benefici ad esso tramite l'appagamento dei piaceri.

Platone è convinto che la giustizia inglobi tutte le caratteristiche descritte fino ad ora ed interessi tutte e tre le classi, proprio perché essa sta nell'adempiere sempre ai propri compiti e nel farlo sempre nel miglior modo possibile. Essa si produce, dunque, in uno Stato dove tutti collaborano al bene comune, e lo fanno adempiendo ai loro compiti in maniera eccellente. Lo Stato "giusto" è uno Stato nel quale ogni individuo cerca di mettere in atto quello che *in primis* è il bene comune e solo successivamente si dedica a ciò che è bene per sé stesso, pur tuttavia cercando di non abbandonarsi alle ricchezze e ai piaceri, ma limitandoli. Solo la classe sociale più bassa potrà arricchirsi entro certi limiti mentre, invece, i governanti e i guardiani non dovranno possedere ricchezze materiali alcuna, proprio per dare il buon esempio e per non essere sopraffatti da esse.

Per mantenere ordine nello Stato, secondo Platone, gli uomini devono essere educati alla virtù, poiché essi, come fa notare Vegetti, non vengono creati (dalla natura) già predisposti totalmente alla giustizia:

E' necessario educare gli uomini perché da essi possa nascere la città giusta (e, in sua assenza, questo compito può intanto esser supplito dall'accademia); la città giusta deve a sua volta amministrare un programma educativo permanente per rendere giusti i suoi abitanti e proteggersi così dalla degenerazione sempre possibile. [...] La natura non produce uomini predisposti alla giustizia [...] giacché essa li dota all'inizio di un corpo e di passioni psichiche elementari (il piacere e il dolore, la speranza e la paura) ma non ancora di una ragione in grado di governare l'uno e le altre⁴⁹.

A proposito di educazione, come vedremo nel prossimo paragrafo, essa non dovrà essere incentrata solamente sulla giustizia, ma anche sulla ricerca di ciò che è il "vero bene" e di ciò che è il "vero bello".

⁴⁹ M. Vegetti, *op. cit.*, p. 138.

3. La morale del Bene e del Bello

Come fanno notare De Luise e Farinetti, l'idea del Bene, per Platone, è ciò che dà significato ed equilibrio alla giustizia e a tutte le altre virtù:

Cardine di tutto il percorso, dalla scoperta della giustizia come valore garante della corretta relazione tra le parti nella città ideale all'individuazione del filosofo come operatore della giustizia nella produzione dell'ordine, è l'idea di equilibrio. Qui Platone fa emergere una insufficienza teorica del discorso fin qui condotto in un punto decisivo: il criterio di misura, che Platone enuncia senz'altro come idea del Bene, ciò da cui "la giustizia e tutte le altre virtù traggono la propria utilità e significato (*Rep*, 505a)⁵⁰.

Per Platone, come già accennato nei paragrafi precedenti, l'uomo che vuole raggiungere la felicità deve innanzitutto indirizzare la propria anima razionale verso il dominio delle due parti irrazionali e verso la totale armonia fra di esse, deve dunque essere virtuoso e, prima di tutto, deve avere conoscenza di ciò che è bene (sia per sé stesso che per la comunità) e ciò che è male. Tuttavia, come possiamo capire anche dall'analisi della realtà che ci circonda, poiché nella quotidianità "bene" e "male" sono spesso considerati concetti relativi, sorge l'esigenza di arrivare a conoscere il "vero bene" o "bene in sé", che per semplicità, nel mio lavoro, a volte indicherò come "Bene"⁵¹.

Come sappiamo, Platone introduce l'analisi sul Bene nel libro VI della *Repubblica*⁵². Dalla lettura dei passi inerenti al Bene presenti nella *Repubblica*, sappiamo che per il filosofo esso non può essere identificato nel piacere né nella *phrónesis* ("saggezza", ma anche "intelligenza") (*Resp*, 505b), perché, ad esempio, l'intelligenza può essere un bene soltanto se ha per *oggetto* il Bene. Per questo motivo essa non può identificarsi con esso, proprio perché non è buona di per sé, ma solo quando viene orientata verso il Bene stesso, esattamente come ogni altra cosa. Per quanto riguarda l'identificazione del Bene col piacere, Platone sottolinea che essa genera una contraddizione per il motivo che esistono

⁵⁰ F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, p. 256.

⁵¹ Nel mio lavoro utilizzerò spesso la lettera maiuscola per indicare che con questo termine mi riferisco al *vero bene* o *bene in sé*.

⁵² Cfr, M. Vegetti, *op. cit.*, p. 142.

piaceri buoni e piaceri cattivi (505c). Tuttavia non è possibile che qualcosa che è di per sé cattivo sia identificabile con il Bene e, dunque, il piacere non corrisponde assolutamente al bene in sé.

Questo concetto, come già accennato nel paragrafo precedente e come fa notare Fermani, è espresso molto bene nel *Gorgia*⁵³. Qui Platone (ovviamente per bocca di Socrate) confuta Callicle, il quale sostiene che l'uomo felice sia colui che si concede ai piaceri senza trattenersi e riesce a soddisfare in maniera continua i propri desideri (*Gorgia*, 494c); Callicle, quindi, in buona sostanza, paragona la felicità e il Bene al piacere. Naturalmente Platone ha una visione completamente diversa da quella di Callicle, infatti poco prima, aveva fatto dire a Socrate che l'uomo felice è colui che riesce continuamente a moderare e regolare i propri desideri, inoltre aveva affermato in modo metaforico che l'uomo felice è colui che possiede tanti orci "sani" nei quali vi sono diversi liquidi come il vino, il miele, il latte, e altri ancora, e non ha mai bisogno di riempirli, mentre l'uomo che si abbandona completamente ai propri desideri, visto che essi si manifestano in maniera continua, è come se continuasse a riempire i propri orci senza tuttavia riuscirci mai, poiché essi sono bucati (492d – 493e). Successivamente Socrate spiega a Callicle che il ripresentarsi continuo dei desideri è un male, segno che l'uomo soffre se essi non vengono soddisfatti in maniera continua. Ma siccome la felicità è un bene e quindi non può coesistere con la sofferenza e poiché, una volta raggiunta, la felicità non può più essere perduta (altrimenti significherebbe che il soggetto in questione non è virtuoso) ne consegue che essa non può consistere nella soddisfazione dei piaceri materiali e dunque sia la felicità sia il Bene non possono essere assolutamente paragonati al piacere (*Gorgia*, 495d – 499c).

Come ha notato Fermani la visione di Callicle può risultare per molti maggiormente "eccitante" e desiderabile rispetto a quella proposta da Platone (attraverso Socrate), tuttavia

⁵³ Cfr, A. Fermani, *op. cit.*, pp. 191 ss.

essa non può portare l'uomo ad ottenere la felicità, la quale va ricercata per tutta la durata della vita e va perseguita tramite la virtù⁵⁴.

Ma allora che cos'è il vero bene? Secondo Platone, esso non consiste neppure nelle cose giuste e nelle cose belle (intese in senso materiale) perché noi siamo disposti a compiere azioni che possono sembrare belle e giuste pur non essendolo in realtà, mentre invece non siamo disposti a compiere azioni che possano essere ritenute buone a meno che non le consideriamo veramente tali, perché nel compiere un'azione che altri ritengono buona, ma io no, andrei semplicemente contro il mio interesse:

Ancora: non è pure evidente che, trattandosi di cose giuste e belle che sono soltanto apparenza senza essere effettivamente tali, molti tuttavia sceglierebbero di farle, di possederle e di far credere di possederle? Mentre, se si tratta di beni, nessuno si contenta più di ottenere i beni apparenti, ma cerca quelli effettivi? E che, in questo ambito, ognuno non esita a sprezzare l'apparenza? (Platone, *Repubblica*, 505d).

E' fondamentale, dunque, conoscere cosa sia il vero bene per poter conoscere, per implicazione, cosa siano il giusto e il bello. Platone procede nell'analisi del Bene affermando che esso non è oggetto d'opinione (ovvero il ritenere bene ciò che di volta in volta ciascuno ritiene tale) per il motivo che chi ha opinioni ma non ha *nous* (intelletto) in realtà non possiede una conoscenza precisa e chiara e non può neppure spiegarla agli altri (qui infatti, a mio parere, Platone vuole sottolineare la differenza che intercorre tra *epistème*, "scienza", ma anche "conoscenza" certa e assoluta, e *doxa*, "opinione") (*Resp*, 506c).

Per spiegare cosa sia il Bene, Platone fa esporre a Socrate un'analogia, secondo la quale il Bene è come il sole. Questa analogia è implicita anche, come ho già accennato, nel "mito della caverna" esposto nel libro VII della *Repubblica*. Con questo mito Platone sottolinea le differenze fondamentali che intercorrono tra il mondo delle idee e il mondo sensibile, dopodiché paragona il Bene al Sole sottolineando il fatto che spetta al filosofo il compito

⁵⁴ *Ivi*, p. 193.

di insegnare agli uomini a riconoscere il vero bene. Così come il sole illumina il mondo sensibile e permette ai nostri occhi di vedere e conoscere gli oggetti, il Bene illumina il mondo intelligibile e permette alla nostra anima di conoscere le idee:

Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intelligibile è il bene rispetto all'intelletto e agli oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili. (Platone, *Repubblica*, 508c).

Il Bene è dunque un'idea, un'entità assoluta e non relativa da cui dipendono tutte le altre idee. Secondo Platone il sole è causa di esistenza e conoscenza del mondo sensibile, poiché è condizione di vita e di visione. La stessa cosa, afferma Platone, vale per il vero bene (bene in sé), per il motivo che esso, seppur nel mondo delle idee, riveste le stesse funzioni del sole. Senza il bene in sé non potremmo conoscere neppure tutte le altre idee, le quali a loro volta sono anch'esse ragion d'essere e ragione di conoscere (per esempio, l'idea di "uomo" fa che l'uomo sia tale e che lo si riconosca, inoltre tutti gli uomini partecipano all'idea assoluta di "uomo" e mirano ad imitare tale idea). Le idee del mondo intelligibile sono tante, ma hanno comunque una cosa in comune che le unisce tutte nella loro molteplicità; questa cosa è il bene in sé. A tal proposito fa notare Vegetti:

Il bene condivide le proprietà di tutte le altre idee: quella di conservare la sua unità (alla maniera di un punto focale) nonostante la relazione con una pluralità di cose buone, che sono tali perché di esso "partecipano"; e quella di costituire un principio, oggettivo, autoconsistente, di senso e valore, indipendente dalla mutevolezza delle opinioni sociali e individuali, sottratto all'arbitrio del consenso maggioritario e del gioco delle volontà⁵⁵.

Come spiega Vegetti e come vedremo anche nel successivo capitolo, tali considerazioni platoniche saranno in seguito contestate da Aristotele, il quale riteneva che se il Bene è "disperso" nelle cose buone non può avere unità, a meno che tale unità non sia di tipo analogico. E non è neppure concepibile un bene che sia indipendente dalle finalità espresse

⁵⁵ M. Vegetti, *op. cit.*, p. 142.

nei comportamenti effettivi degli uomini. Tuttavia, per Platone, l'unità e l'autonomia del Bene sono caratteri irrinunciabili.

La funzione primaria del Bene è dunque quella di permettere la conoscenza. Esso apporta anche verità a ciò che è conosciuto e dà la capacità di conoscere a coloro che desiderano la conoscenza. Oltre ad essere causa della verità lo è anche della *epistème* (scienza), però l'idea del Bene è infinitamente più bella e potente di esse e non è identificabile con esse (*Resp.* 508e). Il Bene conferisce agli oggetti anche il loro essere e la loro essenza, pur non essendo né l'uno né l'altra, poiché è infinitamente migliore e superiore. Platone, a proposito della capacità del Bene di permettere la conoscenza, afferma che così come senza il sole i nostri occhi avrebbero comunque funzionalità, allo stesso modo senza il Bene la nostra anima avrebbe comunque capacità di conoscere, tuttavia senza il sole non potremmo vedere bene gli oggetti e quindi non potremmo conoscerli appieno ma soltanto in parte e avremmo solo opinioni ma non conoscenza certa, e allo stesso modo, senza il Bene che illumina le idee, la nostra anima non conoscerebbe la verità ma soltanto una parvenza di essa (*Resp.* 508b - e).

Per spiegare, invece, in che senso il Bene dà alle idee il loro essere e la loro essenza, Platone afferma che così come il sole fornisce nutrimento agli oggetti sensibili, il Bene dà essenza e esistenza a quelli intelligibili (509b). Come sappiamo, per Platone, le idee esistono da sempre nel mondo intelligibile, tuttavia è solo grazie all'interesse per il Bene che noi abbiamo, che possiamo arrivare a conoscere appieno l'*ousia* (l'essenza) delle idee, in quanto l'interesse per esso è anche l'interesse per la verità⁵⁶. Platone sostiene anche che il vero bene è superiore a ogni essenza, poiché esso è il principio di ogni idea ed è ciò che fonda l'ordine delle idee stesse, ognuna delle quali possiede dentro di sé un vincolo che le riconduce e le unisce al Bene stesso. A questo punto però, come ha osservato Vegetti, il fatto di attribuire ad esso il "potere" di generare, il fatto di considerarlo dunque il

⁵⁶ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p.143.

“principio” delle idee, è contraddittorio con la stessa teoria delle idee enunciata da Platone, in base alla quale le idee sono ingenerate: come ha notato Kant, questa contraddizione non è mai spiegata a dovere da Platone, a meno che egli non l’abbia fatto nelle cosiddette dottrine “non scritte”. Tuttavia tale questione viene affrontata alquanto parzialmente da Platone nel momento in cui riflette sull’Uno dal quale ogni cosa ha avuto origine, e la accomuna a quella di Bene assoluto⁵⁷.

A questo punto, a mio avviso, si capisce che più si sale (dal mondo sensibile a quello intelligibile) più si ha un alto livello di esistenza e di bene (fino ad arrivare a quello massimo che è il bene in sé), mentre, invece, più si scende e più il livello di esistenza sarà basso. In sintesi possiamo affermare che, per Platone, il bene in sé è il principio dal quale tutto ha avuto origine e al quale tutto tende, ed è ciò che garantisce l’esistenza e la conoscenza di ogni idea intelligibile e, di conseguenza, di ogni cosa anche nel mondo sensibile.

Ai fini del mio lavoro è dunque importante dire non soltanto che per Platone la morale umana deve essere indirizzata alla conoscenza del *vero bene* (o bene in sé), ma dev’essere indirizzata anche alla conoscenza di un altro concetto importantissimo e strettamente legato al bene in sé: il concetto del *vero bello*.

E’ importante notare che le riflessioni platoniche sul Bello si intrecciano strettamente con quelle su Eros (Amore)⁵⁸, poiché esso rappresenta la “spinta” filosofica che porta l’uomo verso il desiderio di bellezza e di conoscenza in senso generico⁵⁹, ma procediamo con ordine. Il *daimon* Eros, nel *Simposio*, rappresenta la forza capace di spingere l’uomo verso qualcosa di cui sente la mancanza (per esempio verso la felicità e la conoscenza) e di

⁵⁷ *Ivi*, p. 144 ss.

⁵⁸ Cfr. M.M. Sassi, *op. cit.*, pp. 106-108.

⁵⁹ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *Felicità socratica...*, *op. cit.*, pp. 265-268.

far sorgere in lui il desiderio di ricercare il bene e il bello, in definitiva per poter arrivare a possedere ciò che gli manca in un determinato momento della propria vita⁶⁰.

Sempre nel *Simposio* Platone, tramite il discorso di Diotima riportato da Socrate, afferma che Eros rappresenta il movimento orientato a “generare nel Bello” (*Simposio*, 209b), ed esso rappresenta, all’interno dell’anima, il momento di conciliazione fra il bello *in divenire* del mondo sensibile rispetto alla Bellezza e al Bene imitatori del mondo ideale⁶¹. Approfondendo questo argomento nel *Simposio*, possiamo osservare che, per Platone, il bello in sé è qualcosa che esiste da sempre (dunque non nasce e non muore), è già perfettamente compiuto (quindi non cresce e non decresce), e inoltre, non è bello a seconda dei giudizi soggettivi, ma è Bello universalmente (*Symp.*, 211a). Inoltre, il bello in sé non sta in un volto o in una qualsiasi altra parte del corpo e neppure in un discorso o in una qualsiasi scienza, poiché tutte queste cose “partecipano” al bello in sé, ma non equivalgono ad esso; il bello in sé sta semplicemente in se stesso, per se stesso e con se stesso ed è semplice ed eterno:

...questo bello non sarà per lui una specie di apparizione, con un viso, delle mani, o altre cose che fanno parte del fisico né come un’idea particolare, o una particolare scienza. Neppure – come dire – insito in oggetti esterni a sé, come il bello in un essere vivo, nella terra, nel cielo, in qualunque altra realtà. Ma il nocciolo del bello, in sé e per sé, perpetuamente uniforme a sé: mentre tutte le diverse realtà “belle” sono semplicemente partecipi di lui [...]. Mentre tutto il resto nasce e muore, quel bello in niente mai aumenta o diminuisce: eternamente intatto”. (Platone, *Simposio*, 211b).

Rammentiamo ancora che la bellezza presente nel mondo sensibile è la copia dell’idea di Bellezza presente nell’iperuranio, e che gli uomini, desiderando il vero bene, di conseguenza desiderano anche la Bellezza e questo desiderio, come già accennato, sorge dentro l’uomo grazie all’eros, l’amore. E’ l’amore, infatti, che porta l’anima dell’uomo a capire che la bellezza non può essere legata alla molteplicità sensibile, ma è qualcosa che accomuna tutte le cose belle e ne trascende la natura. A tal proposito, oltre all’interessante discorso che Platone fa pronunciare a Socrate, nel *Fedro*, inerente alla reazione dell’anima

⁶⁰ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità, gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 53.

⁶¹ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *Felicità socratica...*, op. cit., pp. 265, 266.

nel vedere il bello sensibile (discorso del quale ho già parlato precedentemente), c'è anche un altro passo molto significativo su cosa sia la bellezza e sulle sensazioni che suscita nell'uomo. Il filosofo afferma che la bellezza, che è stata contemplata dalle nostre anime nell'iperuranio prima che esse si reincarnassero nel mondo sensibile, viene da noi riconosciuta e amata molto facilmente:

La bellezza, come dicevamo, risplendeva fra di esse e noi, una volta giunti qui, l'abbiamo colta per mezzo del più chiaro dei nostri sensi, poiché essa risplende con la massima chiarezza. La vista infatti è il più acuto dei sensi che giungono a noi attraverso il corpo, ma non ci consente di vedere la sapienza: essa infatti susciterebbe incredibili amori se offrisse un'immagine altrettanto chiara di sé presentandosi alla vista, e lo stesso vale per tutte le altre realtà degne d'amore. Invece solo la Bellezza ha avuto questa sorte, di essere evidentissima e amabilissima. (Platone, *Fedro*, 250c-d)⁶².

A questo punto vorrei analizzare la descrizione di Eros che Platone propone, attraverso un racconto mitologico, nel *Simposio*. Questo mito viene raccontato a Socrate da una sacerdotessa (Diotima di Mantinea) e Socrate lo espone:

...figlio di Poros e di Penìa, Eros s'è trovato conformato nel seguente modo. Primo: è sempre povero, altro che stupendo e vellutato, come la maggioranza pensa. Ruvido, ispido, scalzo, sfrattato, buttato sui sassi, sempre, senza un letto, dorme ai quattro venti sulle soglie, per le strade, poiché ha in sé la fibra della madre. Coinquilino eterno di miseria. Per parte di padre è predone, ai danni di belli e valorosi, cacciatore fantastico, sempre ad annodare trappole, pieno di virilità, teso come un arco, onnipresente, fuoco e fiamme per sapere tutto, colmo di bravura, attaccato alla sapienza ogni momento della vita... (Platone, *Simposio*, 203d - e).

Questo mito serve a Platone per spiegare che Eros non è né un uomo né un dio, ma è un *daimon*. E esso, quando si manifesta negli uomini, spinge le loro anime a desiderare il Bello e la conoscenza del vero bene. Senza Eros non ci sarebbe desiderio né di bellezza né di verità né di conoscenza. E' interessante notare che, mentre tutti i commensali di Socrate presenti al simposio giudicano Eros bello e buono, Platone lo identifica come una via di mezzo, né bello né brutto, né buono, né malvagio. Questo è spiegabile perché Eros, visto che è "qualcosa" che spinge l'uomo verso l'amato, o comunque verso la cosa amata, è dunque desiderio e il desiderio, come abbiamo potuto vedere più volte e anche nel

⁶² Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *Felicità socratica...*, op. cit., p. 266.

precedente capitolo, non è né di per sé cattivo (poiché anche nell'uomo virtuoso si presentano i desideri, ma egli riesce a limitarli, e inoltre, l'uomo può desiderare anche cose buone come la conoscenza), né buono di per sé (poiché desiderio implica mancanza e la mancanza è indice di imperfezione). Da ciò consegue che Eros si configura come un'entità intermedia tra ciò che è bello e buono e ciò che non lo è. E' interessante notare anche che Platone, nel racconto di Diotima, descrive Eros attribuendogli caratteristiche fisiche, ma anche caratteristiche caratteriali, come ad esempio la grande sete di conoscenza e l'essere filo-sofo (amante del sapere) che venivano solitamente attribuite anche a Socrate (tutt'altro che bello, sciatto e sempre scalzo)⁶³.

Arrivato a questo punto del mio lavoro posso sintetizzare brevemente che, secondo Platone, il compito primario di un uomo è riuscire a rendere armoniosa la propria anima, tripartita, portando la parte razionale a dominare sulle due parti irrazionali attraverso la virtù e, inoltre, grazie alla spinta dell'amore per la conoscenza (grazie dunque alla filosofia), riuscire ad indirizzare la propria anima verso la conoscenza del mondo intelligibile tentando di arrivare a conoscere persino il vero bene e il vero bello, i quali rappresentano il principio di tutto e garantiscono la vera essenza di ogni idea e conseguentemente di ogni cosa. Questo meccanismo che l'uomo deve mettere in atto dentro di sé, dovrà metterlo in pratica anche all'interno dello Stato, quindi con gli altri, perseguendo una condotta di vita moralmente indirizzata verso il Bene e il Bello.

4. La felicità secondo Platone

Giunti a questo punto vorrei ribadire che l'etica di Platone è eudemonistica in quanto si impernia sul concetto che "vivere bene" è il fine di ogni azione umana. Il problema

⁶³ Cfr. M. M. Sassi, *op. cit.*, p. 107.

centrale della morale è dunque l'identificazione del vero bene, che l'anima, nella sua parte più legata al corpo, tende a confondere con il piacere sensibile. Tuttavia l'anima, nel suo insieme, può mettere ordine e armonia dentro di sé, arrivando ad una condizione di saggezza non sopraffatta dai desideri materiali. Tale condizione si identifica con la giustizia. Dalla lettura della *Repubblica*, risulta chiaro che per Platone l'uomo giusto è felice, per vari motivi: anzitutto perché "la giustizia in sé è il bene supremo per l'anima, di per se stessa" (*Resp.* 612b), poi anche perché ai giusti toccherà, prima o poi, il favore degli dèi, mentre gli ingiusti saranno puniti (*Resp.* 612e - 613d), e anche per il fatto che le persone più colte, perseguendo la giustizia, riusciranno a comprendere e ottenere i piaceri puri per le proprie anime (*Resp.* 586e).

Platone nei suoi dialoghi (attraverso Socrate e, su questo, in accordo con lui) ha sottolineato più volte la superiorità dei beni dell'anima rispetto a quelli del corpo e l'importanza della giustizia per il raggiungimento della felicità. Infatti, come sappiamo dalla lettura dell'*Alcibiade Primo*, e come ho già accennato nel capitolo precedente, secondo Socrate bisogna perseguire la felicità considerando che i beni dell'anima sono superiori a quelli del corpo e che solo chi si comporta con giustizia può essere felice, mentre l'ingiustizia è fonte di infelicità per l'anima (*Alcibiade Primo*, 130a – 135c).

Platone, come sappiamo, afferma che bisogna diffidare dei soli piaceri sensibili, poiché sono proprio essi a legare l'anima al corpo e ad impedirle di elevarsi al mondo delle idee. A questo punto è importante sottolineare che, secondo il filosofo, la felicità raggiunta tramite i soli piaceri corporei è solamente momentanea, non stabile (al contrario della felicità raggiunta tramite un percorso votato al bene ideale). Il filosofo, infatti, è convinto che non si debba legare la felicità ai piaceri, e in particolare a quelli corporei, poiché essi non solo svaniscono una volta soddisfatti facendo ripiombare l'uomo nella sofferenza del desiderio (come già sottolineato nel capitolo precedente: *Gorgia*, 492d – 499c) ma, appunto, hanno solo a che fare con il corpo e non con l'anima. Invece la felicità è una

condizione duratura alla quale si giunge anche tramite il dominio e la moderazione dei piaceri e dei desideri⁶⁴. Questo concetto di misurazione dei piaceri è espresso chiaramente, come ho già sottolineato nel precedente capitolo, nel *Protagora*, quando Socrate parla, appunto, dell'importanza dell'arte della "misurazione":

...anche voi avete riconosciuto che per difetto di scienza errano [gli ignoranti] nella scelta dei piaceri e dei dolori, cioè dei beni e dei mali, quelli che errano, e non solo per difetto di scienza, ma di quella particolare scienza che, sopra, avete riconosciuto essere l'arte della misura. Ebbene, anche voi sapete che un'azione errata per mancanza di scienza è dovuta ad ignoranza. E allora, lasciarsi sopraffare dal piacere è suprema ignoranza...(Platone, *Protagora*, 357d-e).

Da questo punto di vista Platone segue la scia del maestro Socrate il quale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, pur non nutrendo una totale diffidenza nei confronti del piacere, obietta che felice è solo colui che sa moderare e dominare i propri piaceri e desideri; inoltre, solo chi comprende che bisogna dare la priorità ai beni dell'anima e non a quelli corporei può raggiungere la felicità. Quindi possiamo affermare che la felicità non sta nell'attimo del godimento (e neppure negli stati d'animo, poiché sono momentanei), ma è una condizione durevole raggiungibile solo dall'uomo virtuoso, che conosce ciò che è meglio per la propria anima. Platone (e come vedremo nel prossimo capitolo ancor meno Aristotele) non disdegna del tutto i beni esteriori (come ad esempio la ricchezza, la bellezza, la salute e altre cose), ritenendo che tali beni non siano da eliminare a priori, ma vadano moderati e ottenuti con criterio (ragionando comunque sul fatto che essi sono inferiori rispetto ai beni dell'anima e alla virtù)⁶⁵. Platone non nega che i beni esteriori siano auspicabili per una "bella vita", tuttavia insiste sul fatto che essi non danno necessariamente la felicità⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁵ Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 215-228. In queste pagine Fermani, tra le altre cose, spiega che Platone (e anche Aristotele) è perfettamente consapevole del fatto che i beni esteriori sono da perseguirsi ma non a scapito della ricerca del Bene e della virtù, poiché anche coloro che possiedono molti beni esteriori sono comunque infelici se non possiedono anche un'anima armonica e virtuosa e se non hanno conoscenza del vero Bene.

Pertanto, durante la vita materiale, ogni uomo dovrà dare la precedenza a quelli che Platone, nel *Filebo*, chiama i “piaceri puri”, ovvero i piaceri della ricerca filosofica (che giovano all’anima), che sono da perseguirsi più di ogni altra cosa. A tal proposito Vegetti, parlando dei piaceri “puri” e dei premi e delle ricompense che, secondo Platone, attendono gli uomini giusti nell’aldilà, afferma:

Ai semplici si garantisce che, nonostante le apparenze, i giusti vivono meglio e sono più felici degli ingiusti, perché a essi toccherà prima o poi il favore degli dèi; l’ingiusto può ottenere qualche successo, ma alla fine, da vecchio, il giusto si vedrà ricompensato della sua condotta buona, mentre l’ingiusto in qualche modo pagherà il fio della sua malvagità. Agli uomini colti e raffinati si promettono i piaceri della vera filosofia, della vita intellettuale: essa permette che “tutta l’anima goda i propri piaceri, i migliori e più veri”, i soli “piaceri puri” che non nascono da una cessazione del dolore. [...] La più forte delle promesse platoniche, quella cui è delegato il maggior potere persuasivo, riguarda la vita eterna dell’anima, della quale viene ovviamente ribadita l’immortalità⁶⁷.

La vera vita, secondo Platone, comincia quando, con la morte del corpo nel quale si trova, l’anima si libera da esso (quindi dalla sua prigionia). Infatti, come abbiamo già visto, per Platone, la vita terrena è la preparazione alla vita nell’aldilà e la filosofia è “esercizio di morte”. Questa prospettiva emerge soprattutto nel *Fedone*:

...finché ci teniamo la nostra carne e l’anima nostra è impastata di simile fango, non domineremo mai a sazietà ciò che desideriamo: e sappiamo che è il vero, questo (66b). [...] Non c’è dubbio, Simmia: chi è coerentemente filosofo s’attrezza a morire. E la morte è quanto lo spaventa meno al mondo (67e).

Facendo una breve ricapitolazione possiamo dire che la felicità dunque, per Platone, consiste nella ricerca del vero bene e del vero bello. Tuttavia, mentre nel mondo delle idee la felicità (una volta raggiunta la piena contemplazione, da parte dell’anima, del vero bene e del vero bello) è eterna, nel mondo sensibile è solo momentanea, a meno che essa non derivi dall’aver intrapreso un percorso di ricerca verso i “veri beni” (quelli dell’anima) i quali non svaniscono mai (al contrario dei beni materiali). Proprio per questo, l’uomo che vuole essere veramente e costantemente felice in questo mondo dovrà imparare a conoscere quali siano i veri beni ai quali mirare, e dovrà riuscire a ottenere tali beni senza

⁶⁷ M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 148-149.

perderli mai (i beni che possiamo raggiungere, come ho già detto, con la ricerca filosofica). Il problema del saper riconoscere i “veri beni” e riuscire ad ottenerli, agendo in modo efficace, al fine di garantire il benessere per tutti, è affrontato anche nell’*Eutidemo*. Qui Socrate osserva che tutti desiderano stare bene (278e – 279d) e che per fare questo bisogna imparare a riconoscere quali beni vale la pena perseguire e come usarli (280b – 281e)⁶⁸.

Una volta fatto questo dobbiamo anche saper moderare i piaceri corporei, in modo che essi non prendano il sopravvento su di noi facendoci ripiombare nel vortice del desiderio e del dolore. Questa prospettiva di dominio dei piaceri, ma anche di necessaria “mescolanza” tra ciò che è bene per la propria anima e i piaceri materiali stessi, ai fini di una vita buona, è sottolineata anche nel *Filebo*. In questo dialogo il filosofo afferma, appunto, che ai fini di una vita buona in un uomo dev’esserci la compresenza di razionalità e di piaceri materiali dosati e dominati dalla componente razionale stessa (*Filebo*, 33d). In definitiva, l’uomo deve vivere una sorta di “vita mista”, indirizzata comunque alla ricerca del vero bene⁶⁹.

Tuttavia, secondo Platone, non tutti gli uomini sono in grado di intraprendere la ricerca del vero bene e dei “veri beni” senza che qualcuno li guidi. Coloro che sono in grado di raggiungere autonomamente la conoscenza del vero bene e in grado di raggiungere la felicità sono, in effetti, solo i filosofi. Essi, da quanto possiamo evincere dal mito della caverna, appaiono peraltro divisi tra la “vita teoretica” e la “vita pratica”, nel senso che da un lato vorrebbero unicamente dedicarsi alla ricerca filosofica, mentre dall’altro capiscono che la piena realizzazione della loro stessa vita può avere luogo solo dedicandosi anche agli altri, guidandoli verso la conoscenza del vero bene e della verità affinché tutti possano vivere in armonia e possano quanto meno avere “le basi” per poter ambire a raggiungere la felicità⁷⁰. Anche se il filosofo e il suo compito si realizzano all’interno della società, il primo ha comunque il diritto e il dovere di “ritagliarsi” tempo e spazio personali al fine di

⁶⁸ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità gli antichi e i moderni*, op. cit., p. 36.

⁶⁹ *Ivi*, pp. 58 ss.

⁷⁰ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *Felicità socratica*..., pp. 258 ss.

dedicarsi, con gli altri filosofi, alla ricerca filosofica e all'amore esclusivo per la verità e ricavarne conoscenza e piacere. I filosofi dovranno, dunque, dedicarsi alla filosofia, ma anche guidare lo Stato con responsabilità (*Resp.* 540b)⁷¹.

Secondo Platone, il filosofo deve governare e guidare gli altri perché è il suo compito, e non per "piacere". La guida dei filosofi è importantissima poiché un uomo da solo non può riuscire a possedere i veri beni, a meno che non sia egli stesso un filosofo. Pertanto c'è la forte necessità dell'esistenza di uno Stato che permetta, a tutti gli individui che lo compongono, di realizzare quei desideri che siano maggiormente in accordo con lo scopo di una vita "buona", da un lato mediante la conoscenza dei "veri beni", dall'altro attraverso la limitazione dei piaceri corporei. Solo i filosofi a capo dello Stato ideale possono garantire a tutti i cittadini una vita felice e, assicurando il dominio della razionalità sulle passioni e governando la città con giustizia, possono indirizzare le anime di tutti gli uomini a una vita felice nella misura del possibile. Per Platone è, dunque, molto importante mettere ordine non solo nella nostra anima ma anche nello Stato, anzi, secondo il filosofo l'uomo giusto e felice deve saper rendere giusto e felice anche lo Stato, mentre viceversa lo Stato deve poter creare le condizioni fondamentali per la felicità collettiva.

E' centrale, nella *Repubblica*, l'idea che l'individuo preso singolarmente non potrà essere veramente felice senza la dimensione della *polis*⁷². E' certo che Platone crede fermamente che tutti gli uomini abbiano il diritto di essere felici, ma non tratta questo come un diritto individuale, come risulta in maniera evidente da questa formulazione:

Ora , noi crediamo di plasmare lo Stato felice non rendendo felici nello Stato alcuni pochi individui separatamente presi, ma l'*insieme* dello Stato. (Platone, *Repubblica*, 420c).

Egli è infatti convinto che solo in uno Stato giusto nel suo insieme possa regnare la felicità di tutti: senza tale Stato l'uomo comune non sarà felice perché gli mancherà

⁷¹ *Ivi*, p.260.

⁷² Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 149-150.

qualcuno che lo governi e lo guidi, e il filosofo non sarà felice perché perennemente costretto a “oscillare” tra la corruzione creata dalla società “non giusta” e il tentativo effimero di autodifendersi nell’isolamento⁷³. Solo uno Stato giusto, dunque, può garantire felicità agli uomini sia da un punto di vista personale che comunitario.

A questo punto mi preme parlare brevemente di un pensiero platonico, presente nella *Repubblica*, che è stato oggetto di viva discussione, che è quello così detto della “nobile menzogna”: si tratta, come noto, di una dottrina non vera, che il filosofo ritiene però di utilizzare a fini di verità e giustizia, considerandolo anzi, momento fondamentale nella fondazione di uno Stato capace di consentire agli uomini il raggiungimento della felicità. I filosofi governanti, per mantenere l’ordine, possono ricorrere ad un racconto menzognero sulle origini delle tre classi dello Stato:

...voi quanti siete cittadini dello Stato, siete tutti fratelli, ma la divinità, mentre vi plasmava, a quelli tra voi che hanno attitudine al governo mescolò, nella loro generazione dell’oro, e perciò altissimo è il loro pregio; agli ausiliari argento; ferro e bronzo agli agricoltori e agli altri artigiani." (Platone, *Repubblica*, 415a).

Questa menzogna (chiamata “racconto fenicio” o “una certa cosa fenicia”) potrebbe convincere gli appartenenti alle classi inferiori a lasciarsi definitivamente guidare dai filosofi, e in tal senso potrebbe essere un’operazione necessaria per porre le fondamenta dello Stato ideale.

Dunque, la felicità di cui parla Platone non interessa solo il singolo, ma tutto lo Stato. Per garantire la felicità a tutti, coloro che guidano lo Stato (i filosofi-re), come possiamo comprendere già dal libro II della *Repubblica*, devono essere educati e la loro educazione deve essere indirizzata non solo all’amministrazione dello Stato stesso ma alla ricerca filosofica del vero bene. L’educazione dei filosofi-governanti consiste nel seguente percorso: sin da bambini devono essere educati sia nell’esercizio fisico (ginnastica), sia nell’arte della *mousiké* (le arti presiedute dalle Muse), che comprende la letteratura, la

⁷³ *Ibidem*.

poesia, la musica, il canto, il teatro e la danza; in questo modo i bambini imparavano a riconoscere il bello e il brutto e anche ad essere armonici e virtuosi (*Repubblica*, II, 376e – 383c). Successivamente i “migliori” (futuri governanti e custodi) saranno scelti e separati dagli altri (coloro che saranno semplici cittadini) e saranno sottoposti a una vita di tipo spartano: faranno vita comunitaria e non potranno possedere alcun bene (ricchezze, famiglia ecc.) per far sì che la loro attenzione sia rivolta al bene degli altri e non soltanto al proprio (*Repubblica*, III, 413e – 417b). Infine, tra questi uomini appena descritti, coloro che avranno maggiori capacità intellettuali saranno separati dagli altri e scelti per diventare filosofi-governanti, gli altri, invece, diventeranno custodi (i soldati che proteggono lo Stato). La successiva fase dell’educazione dei filosofi corrisponde a quello che nella tarda antichità e nel Medio Evo costituirà il *quadrivium*, ovvero un percorso educativo che comprende aritmetica (insegna che l’unità numerica è una costruzione del pensiero e, in buona sostanza, insegna concetti come “unicità” e “molteplicità”), geometria (non per scopi pratici, ma per avere la conoscenza di ciò che è necessario e eterno), astronomia (intesa non tanto come conoscenza empirica del movimento degli astri, ma delle leggi del movimento regolare di tutti i corpi dotati di “profondità”), e armonia (si occupa dei rapporti musicali) (*Repubblica*, VII, 525a – 530a). Le ultime due fasi dell’educazione dei filosofi sono la filosofia “vera e propria” e la dialettica. Tramite queste discipline i futuri governanti imparano non solo a ragionare in modo da riuscire sempre a esprimere al meglio i propri pensieri, ma anche a riconoscere la vera essenza di ogni cosa e a riconoscere il *vero Bene* (*Repubblica*, VII, 531e – 538d).

E’ importante ricordare anche che Platone, durante tutta la sua trattazione nella *Repubblica*, dice più volte che così come i filosofi devono essere educati al comando, i guardiani devono essere educati al combattimento e all’obbedienza ai filosofi, e i produttori (i cittadini comuni) devono essere educati al rispetto delle leggi e, anch’essi, all’obbedienza ai filosofi. L’educazione, dunque, è fondamentale, poiché solo grazie ad

essa si potranno evitare i pericoli di un'eccessiva ricchezza e di un'eccessiva povertà, solo grazie ad essa i giovani potranno imparare a convivere in pace e prosperità all'interno dello Stato, solo grazie ad essa nello Stato sarà presente la giustizia e le condizioni favorevoli alla felicità per tutti.

Giunto a questo punto del mio lavoro vorrei riassumere brevemente il pensiero platonico inerente all'anima dell'uomo e alla felicità, che ho esposto in questo capitolo. L'anima dell'uomo, per Platone, è tripartita (parte razionale, parte irascibile e parte concupiscibile), e la virtù consiste nel dominio della parte razionale dell'anima sulla parte concupiscibile grazie all'aiuto della parte irascibile, e nell'armonia tra di esse che sorge quando tutte e tre le parti collaborano nella ricerca della conoscenza del vero bene, del vero bello e della verità (che però possono essere raggiunti appieno solo dai filosofi e che sono il principio di tutto, sia del mondo intelligibile che di quello sensibile, e sono l'oggetto più elevato della conoscenza). L'anima di ogni individuo, d'altronde, riuscirà ad ottenere tale armonia solo in un contesto ugualmente armonico quale quello offerto dalla città. Così si genera la giustizia e la felicità sia collettiva che individuale.

D'altronde la vera felicità o, se mi è consentito caratterizzarla con parole mie, la *felicità assoluta*, per Platone può essere raggiunta solo nell'aldilà, in cui l'anima del giusto potrà accedere alla piena contemplazione del vero bene e del vero bello, quale premio dell'armonia e della presenza di una condotta di vita virtuosa. Tale felicità è eterna ed è quindi da distinguersi da una felicità momentanea legata alla materialità, alla soddisfazione dei desideri e dei piaceri corporei. La felicità nel mondo sensibile, tuttavia, può essere raggiunta e mantenuta stabilmente da coloro che riescano a conoscere e a possedere i "veri beni" che, come abbiamo visto, sono quelli legati al bene dell'anima e alla ricerca filosofica. Tutti i cittadini possono peraltro godere in certa misura della felicità se riescono a moderare i piaceri corporei, rendendo armonica la propria anima e coltivando in sé la consapevolezza che i beni dell'anima sono superiori a quelli del corpo. Ciò potrà accadere

vivendo in uno Stato governato dai filosofi i quali, grazie al proprio sapere, possono indirizzare le anime dei loro concittadini (dunque non solo le loro anime, ma anche quelle dei guardiani e dei produttori) a coltivare desideri “buoni” ciascuno secondo le sue possibilità psichiche.

Dall’opera platonica emerge, però, che sia la felicità che ho chiamato “assoluta”, sia quella raggiungibile in vita, possono essere conseguite appieno solamente da coloro che hanno la capacità di riconoscere il vero bene, ossia i filosofi, mentre chi invece non ha tale capacità (per quanto possa essere guidato dai filosofi stessi) vivrà soltanto una parvenza di felicità e, a quel punto, tutto ciò che potrà fare sarà vivere una vita più giusta e saggia possibile, dominando e dosando i piaceri materiali e realizzandosi secondo le proprie capacità e il proprio agire virtuoso. E magari chissà, forse un giorno, grazie alla purificazione della propria anima di vita in vita, di reincarnazione in reincarnazione, anche costoro potranno diventare / nascere come filosofi e cogliere la felicità nella conoscenza del Bene e del Bello.

CAPITOLO III

ARISTOTELE

1. Natura umana e mera natura

Vorrei cominciare questo capitolo sottolineando il fatto che, così come abbiamo visto con Socrate e con Platone, anche secondo Aristotele il bene “maggiore” al quale l’uomo tende è la felicità:

Ora, per quanto riguarda il nome [del bene maggiormente ricercato dagli uomini] vi è un accordo quasi completo nella maggioranza: sia la massa che le persone raffinate dicono che si chiama “felicità”...(Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 2, 1095a 16-19).

Questo concetto è molto importante, poiché dimostra il fatto che anche la filosofia di Aristotele (come quella di Socrate e Platone) è fondamentalmente di stampo eudemonistico, come viene del resto sottolineato più volte da molti studiosi, tra i quali Julia Annas:

Aristotele [...] sostiene che la felicità coincide con il bene supremo, dato che quest’ultimo è degno di essere scelto e la felicità è, a ragione, degna di essere scelta⁷⁴.

L’estrema importanza che Aristotele attribuisce alla felicità è mostrata del resto dal fatto che la felicità come fine supremo della vita umana viene trattato da Aristotele in tutto il primo libro dell’*Etica Nicomachea* e anche nella parte conclusiva dell’opera, ovvero negli ultimi cinque capitoli del decimo libro.

⁷⁴ J. Annas, *La morale della felicità, in Aristotele e nei filosofi dell’età ellenistica*, Vita e pensiero, Milano 1997, p. 59.

Prima di cominciare a trattare specificamente della visione eudemonistica di Aristotele, vorrei procedere con ordine e analizzare *in primis* i pensieri che lo portarono a sentire l'esigenza di confutare alcune teorie platoniche, e vorrei cominciare trattando anche la sua visione della natura umana. Come viene osservato, fra gli altri, da Vegetti, Aristotele non soltanto analizza e critica specificamente alcune tesi e definizioni platoniche, ma soprattutto, come possiamo notare anche dall'*Etica Nicomachea*, punta ad indebolire progressivamente l'unificazione messa in atto da Platone tra sapere teorico, pensiero morale e prassi politica:

Qui Aristotele lavora non soltanto, e non tanto, alla discussione critica delle singole tesi e definizioni platoniche, che anzi vengono spesso recuperate pressoché intatte nei loro contenuti concettuali, come materiali utili per un riuso teorico. [...] In campo etico, ciò che andava innanzitutto scisso o allentato era il vincolo fra sapere teorico, pensiero morale e prassi politica; la struttura da disaggregare era quella centrale del platonismo, con la sua unificazione tra ontologia, orizzonte dei valori e senso dell'utopia⁷⁵.

Naturalmente le differenze tra le tesi di Platone e quelle di Aristotele sono molteplici e più avanti, nel corso di questo capitolo, dovrò soffermarmi più volte ad approfondirle. Ora vorrei concentrarmi sul concetto aristotelico di “natura”. Ovviamente non incentrerò questo paragrafo sull'analisi della natura in senso generale, ma su ciò che interessa specificamente il concetto di “natura umana”. A riguardo Annas afferma che, nonostante per molti studiosi il richiamo a tale concetto quale fondamento dell'etica sia di “marchio” post-aristotelico, questo tema viene in realtà già affrontato da Aristotele, dopo il quale si attesta comunque come elemento caratteristico delle antiche teorie etiche eudemonistiche. Per Aristotele la natura da sola non è sufficiente per lo sviluppo delle proprie virtù, tant'è vero che, come ha notato Annas, nelle *Etiche* e nella *Politica* Aristotele tratta spesso della natura in una maniera contrastante con quella di sviluppo della virtù, ritenendo che questo abbia bisogno sia di una predisposizione naturale, sia dell'abitudine e della ragione. Il

⁷⁵ M. Vegetti, *L'Etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 159.

compito dell'uomo è quello di servirsi della propria ragione per sviluppare al meglio la propria natura⁷⁶:

Ora gli altri animali vivono essenzialmente guidati dalla natura, taluni, ma entro limiti ristretti, anche all'abitudine, e l'uomo pure dalla ragione perché egli solo possiede la ragione: di conseguenza in lui questi tre fattori devono consonare l'uno con l'altro. (Aristotele, *Politica*, VII 13, 1332b 4-7).

Quindi possiamo dire che, secondo Aristotele, nonostante la natura individuale sia importante perché rappresenta i tratti basilari della nostra "specie", tuttavia lo sviluppo virtuoso ed etico non dipende da essa, poiché spetta comunque alla nostra razionalità il compito di condurci a migliorare la nostra condotta etica. Anche le virtù (che introdurrò brevemente per poi analizzarle più dettagliatamente nel prossimo paragrafo), per Aristotele, non si creano in noi né per natura né contro natura; è vero che per natura siamo atti ad acquisirle, ma perfezioniamo questa attitudine grazie all'abitudine (*Etica Nicomachea*, 1103a 18-26). Per questo motivo, nota Annas, il filosofo distingue le virtù in "virtù naturali" (che rappresentano quelle che, in minima parte, possediamo dalla nascita, grazie alla nostra natura) e "virtù vere e proprie" (che sono le migliori poiché sono quelle che abbiamo sviluppato grazie alla nostra ragione e all'abitudine) (Aristotele, *EN*, VI 1144b 1-21).

Annas distingue, a questo punto, la natura "basilare" umana dalla natura che è in grado di permettere all'uomo di sviluppare e migliorare le proprie virtù e la propria condotta etica. A tal fine Annas introduce un concetto che, tuttavia, non è stato propriamente utilizzato neppure da Aristotele, quello di "mera natura":

In questi passi la natura indica chiaramente ciò che, per ovvi motivi, chiamerò *mera natura*, che si contrappone fortemente a ciò che interessa allo sviluppo etico: infatti essa è ciò che dobbiamo migliorare e non ciò che guida il nostro miglioramento⁷⁷.

⁷⁶ Cfr. J. Annas, *op. cit.*, p. 201.

⁷⁷ J. Annas, *op. cit.*, p. 202.

In definitiva, per Annas, il termine “mera natura” si riferisce al complesso delle capacità e peculiarità di un individuo sin dalla sua nascita, mentre il termine “natura” si riferisce a tutte quelle che sono le caratteristiche che un uomo è riuscito a sviluppare e migliorare nel corso della sua vita grazie all’intelletto. Secondo Aristotele, infatti, gli uomini, a differenza degli animali (che hanno capacità cognitive di gran lunga inferiori) e delle piante e degli oggetti (che non hanno alcuna capacità cognitiva) hanno una funzione precisa (*ergon*); tale funzione, secondo lo Stagirita, consiste nell’attività virtuosa. Ecco perché gli esseri umani, oltre a possedere una “mera natura” (come tutti gli altri esseri viventi che hanno esigenze fisiche e caratteristiche istintive particolari) possiedono in più (a differenza degli altri esseri viventi) una “natura” che permette loro una condotta di vita virtuosa la quale a sua volta consentirà loro di raggiungere un obiettivo primario, ovvero (come vedremo più avanti) la felicità⁷⁸.

Queste riflessioni aristoteliche sulla virtù sono strettamente connesse con la visione che il filosofo aveva riguardo all’anima umana e al ruolo che essa gioca nella vita di ogni uomo, ma prima di esporre tale visione in maniera più dettagliata nel prossimo paragrafo, vorrei analizzare ancora alcuni concetti relativi al discorso sulla “natura”.

E’ molto interessante il fatto che, per Aristotele, la natura umana spinge appunto gli esseri umani all’unione con gli altri e alla creazione di una *polis*, o comunque di uno Stato; infatti per il filosofo, come fa notare Vegetti, la vita umana si realizza solo all’interno di una società, poiché al di fuori di essa vi sono soltanto o la vita divina o quella bestiale⁷⁹. Possiamo dedurre che l’uomo si unisce in società con gli altri non per “convenzione”, ma per natura.

Anche nell’*Etica Nicomachea* Aristotele spiega chiaramente come la vita umana consista nella costituzione di una società, affermando:

⁷⁸ *Ivi*, pp. 203 ss.

⁷⁹ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 184.

Noi non usiamo il termine “autosufficiente” in relazione a un singolo individuo che vive una vita solitaria, ma in relazione anche a genitori, figli, moglie e in generale agli amici e concittadini, poiché per natura l’uomo è animale politico. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 5 1097b 8-12).

Pertanto, per Aristotele, l’uomo è un animale che vive in società e che per sua natura, grazie alla propria ragione, riesce a porsi delle norme etiche che garantiscono il quieto vivere all’interno della *polis*: il filosofo, in questo modo, sancisce l’unione tra etica e politica. La *polis*, infatti, come fanno notare Annas⁸⁰ e Vegetti⁸¹, è per Aristotele il compimento naturale della vita umana, nel senso che essa rappresenta il *telos* (ovvero il “fine”, lo “scopo”) che conclude il processo di formazione dell’uomo. Le norme morali sono, dunque, importantissime al fine di realizzare la natura umana. Aristotele sa perfettamente che l’uomo per sua “mera natura” (se mi è concesso riutilizzare il termine proposto da Annas) tende ad assecondare quelli che sono i propri desideri e a non avere vincoli che lo costringano a seguire determinate regole etiche, tuttavia una vita di questo tipo, secondo il filosofo, non è propriamente umana, ma bestiale (interessante notare che, per i Greci, le popolazioni barbare erano maggiormente inclini alla vita “bestiale”); mentre, invece, la natura umana (nella quale la ragione gioca un ruolo fondamentale) indirizza l’uomo verso una vita virtuosa ed impregnata di norme etiche e concetti morali, al fine di vivere in una società pacifica e di realizzare la formazione di ogni individuo umano. Aristotele arriva persino ad affermare che se la virtù politica costituisce l’essenza della specie umana, coloro che la rifiutano e che sono inclini a non seguire le norme che determinano la vita “umana”, sono da considerarsi malati, e pertanto, visto che i discorsi dell’etica non sortiscono su di loro alcun effetto, devono essere puniti con i farmaci o con la “cura” dei tribunali (*Etica Eudemia*, I 3).

A questo punto mi sembra doveroso aprire una piccola parentesi su ciò che Aristotele riteneva essere il *telos* (il fine) della natura in senso generico. Mentre per la natura umana

⁸⁰ Cfr. J. Annas, op. cit., p. 205. Cfr. Aristotele, *Politica*, I 1253a

⁸¹ Cfr. M. Vegetti, op. cit., p. 184.

il fine è la vita in comunità, cioè la creazione di una società che ci permetta di realizzare appieno la nostra natura, il fine della “natura in sé” tende verso il “bello” e la sua realizzazione morale è “bella” perché, come afferma il filosofo: “le azioni secondo virtù sono belle e finalizzate al bello” (Aristotele, *EN*, IV 2 1120a 23)⁸². Ma di questo tratterò più approfonditamente in seguito.

Tornando al discorso della piena realizzazione umana all’interno della società si capisce, dunque, che nella vita politica (intesa naturalmente nel suo senso etimologico, ovvero come vivere in “città”, nel senso di vivere in comunità) l’educazione riveste un ruolo fondamentale, poiché se gli esseri umani non vengono educati sin da bambini a seguire un determinato comportamento etico e morale, sarà molto più difficile per essi dominare i propri istinti e i propri desideri. E’ quanto sottolineano anche De Luise e Farinetti:

Senza educazione, un uomo resterebbe per sempre un bambino, incapace di esercitare un controllo sui propri desideri e di utilizzare la conoscenza per migliorarsi. [...]. Tutte le sue virtù si sviluppano per cultura, attraverso un insegnamento specifico (come avviene per le capacità intellettuali, le virtù “dianoetiche”) o attraverso il tirocinio dell’esperienza in una società educante, che genera l’abitudine⁸³.

Una buona educazione porterà il soggetto educato al pieno sviluppo delle sue caratteristiche naturali e gli permetterà di imparare a scegliere tra ciò che è giusto per sé stesso e per lo stato, inoltre egli svilupperà una morale che gli consentirà di riuscire a dominare e moderare i propri desideri⁸⁴.

Credo che quanto detto fino ad ora sulla “natura umana” e sulla “mera natura” possa bastare, e che a partire dal prossimo paragrafo potrò concentrarmi ad analizzare concetti molto importanti (che sono comunque legati ai discorsi fatti in questo paragrafo), ovvero l’anima umana e le virtù. Riassumendo d’altronde quanto affermato fino ad ora, possiamo dire in definitiva che, per Aristotele, la felicità è il sommo bene al quale l’uomo tende e

⁸² Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 185,186.

⁸³ F. De Luise, G. Farinetti, *Storia della felicità, gli antichi e i moderni*, Einaudi, Torino 2001, p. 68.

⁸⁴ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, pp. 69, 70.

alla quale può giungere intraprendendo un percorso che parte proprio da quelle che sono le sue caratteristiche naturali. Difatti quella che possiamo chiamare “mera natura” (ripeto che tale termine appartiene esclusivamente ad Annas) consiste in quelli che sono i tratti “bestiali” dell’uomo ovvero, in poche parole, l’autoconservazione e gli istinti, mentre la “natura” costituisce quella parte dell’uomo che, grazie alla ragione e all’abitudine, lo porta verso il miglioramento delle proprie virtù e verso la concezione dell’etica e della moralità, e lo spinge ad aggregarsi agli altri uomini per creare una società in cui vivere e realizzare appieno la propria umanità. Una vita al di fuori della comunità, afferma Aristotele, o è bestiale o è divina, ma non umana. C’è poi un’altra parte dell’uomo che gli permette di avere in sé anche caratteristiche divine, ovvero la sua anima nella componente più elevata, quella intellettuale (ma questo lo vedremo in seguito). All’interno della società ognuno dev’essere in grado di rispettare delle norme morali che permettano il vivere pacificamente. In tutto questo, l’educazione gioca un ruolo fondamentale poiché senza di essa nessun individuo riuscirebbe mai a comprendere appieno quali siano i comportamenti etici da seguire all’interno di una società buona e giusta.

2. L’anima, le virtù (etiche e dianoetiche) e il Bene secondo Aristotele

Nella ricerca filosofica (che sia ricerca della virtù, della felicità, del Bene ecc.) è fondamentale, secondo Aristotele, conoscere bene le “definizioni”, ovvero i significati specifici e “universali” di ogni concetto che viene analizzato. Aristotele ha notato che Socrate, per primo, aveva tentato di trovare le definizioni “universali” di concetti etici utili ai fini di una buona vita pratica, quindi definizioni universali che si riferiscono a concetti presenti nel mondo sensibile, a differenza di Platone il quale credeva fermamente che tali

definizioni fossero proprie di “cose” non presenti nel mondo sensibile, ma in quello intelligibile (le idee):

E invero egli [Platone] accettò l’insegnamento di Socrate, il quale si occupava di problemi di etica e per nulla della natura nel suo complesso, in quelli ricercava l’universale e per primo aveva concentrato la sua riflessione sulle definizioni; ma, in virtù di quell’altra tesi [di Eraclito, secondo cui tutte le cose sono in divenire e non se ne può dare scienza], [Platone] ritenne che [universale e definizioni] si riferissero ad altre realtà, e non a quelle sensibili: è impossibile infatti che di qualcuna delle cose sensibili, per il loro continuo mutamento, vi sia una definizione comune. E queste altre realtà le chiamo «idee», ecc. (Aristotele, *Metafisica* I, 6.987b1-7)⁸⁵.

Come già avevo accennato brevemente nei capitoli precedenti, Aristotele attribuisce appunto a Socrate il merito di aver cercato, per primo, le definizioni di concetti particolari, soprattutto delle virtù etiche (seguendo il ragionamento induttivo, elaborato dallo stesso Socrate) e di aver spostato l’attenzione della ricerca filosofica dalla natura del cosmo (che era sempre presente nelle indagini dei presocratici) alla vita dell’uomo:

Aristotele attribuisce dunque a Socrate una scelta – o meglio una duplice scelta – precisa, e carica di conseguenze per gli sviluppi della filosofia. In primo luogo, egli coglie bene la novità dell’interesse di Socrate per l’universale, sotto la forma della definizione di concetti, e la sua importanza per Platone [...]. In secondo luogo Aristotele sottolinea, in indubbia consonanza con Senofonte, che Socrate si è mosso all’interno di una problematica etica, al contempo distaccandosi dagli interessi naturalistici dominanti nel pensiero precedente⁸⁶.

Partendo dunque dal tentativo di ricercare le definizioni universali dei vari concetti, Aristotele espone quelle che sono le sue tesi inerenti all’anima e alle virtù. Anche nella filosofia aristotelica, ovviamente, così come abbiamo visto per Socrate e Platone, la riflessione sull’anima riveste un ruolo centrale, poiché essa rappresenta il vero “sé” di ogni individuo. Le riflessioni aristoteliche sull’anima prendono spunto, in gran parte, da quelle di Platone, tuttavia presentano comunque alcune differenze fondamentali che adesso andremo ad analizzare.

⁸⁵ Cit. in M. M. Sassi, *Indagine su Socrate, persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015, p. 62.

⁸⁶ M. M. Sassi, *op. cit.*, p. 62.

Aristotele concepisce l'anima come l'insieme delle funzioni proprie e necessarie del vivente e, infatti, la definisce come "forma del corpo organico" (*De anima* II 1)⁸⁷. Il filosofo prosegue sulla linea della tripartizione già elaborata da Platone che, come sappiamo, aveva suddiviso l'anima in parte concupiscibile (soggetta ai desideri corporei quali il nutrimento, i piaceri sessuali, e altri ancora), parte irascibile (nella quale si sviluppano alcune caratteristiche "nobili" dell'uomo, come ad esempio il coraggio, il desiderio di gloria, il desiderio di onore ecc.) e la parte razionale (che rappresenta appunto la nostra ragione e che ci spinge verso azioni virtuose grazie alla saggezza, alla giustizia, e altre virtù). Aristotele, da un lato, si avvicina a questa suddivisione platonica, poiché anch'egli riconosce nell'anima umana una funzione "vegetativa", che può essere assimilata alla parte concupiscibile e che spinge l'uomo a nutrirsi e a riprodursi, esattamente come tutti gli altri esseri viventi (Aristotele aggiunge anche che l'anima vegetativa è l'unica presente nei vegetali), una funzione "percettiva" (che è principio della percezione e del movimento, appartiene sia all'uomo sia a tutti gli animali, e può essere in un certo senso avvicinata alla parte irascibile postulata da Platone) e una funzione "razionale" (che appartiene soltanto agli uomini). Tuttavia, poiché secondo il filosofo tale modello è insufficiente a spiegare i complicati problemi psicologici e morali dell'uomo "politico", Aristotele elabora un modello psichico adatto appunto alla politica (*EN*, I 13): afferma che l'anima è sdoppiata in due parti o funzioni "principali", una irrazionale (*alogon*) l'altra dotata di *logos*. L'anima irrazionale, a sua volta, è suddivisa in due parti: una vegetativa (chiamata *phytikon* e legata alle funzioni vitali dell'organismo, ma che non è assolutamente in conflitto con la parte razionale), e una che, in qualche modo, partecipa del *logos* e nella quale si generano il desiderio e la "tendenza" (chiamata *orexis*). A questo punto possiamo dire che Aristotele è convinto che il desiderio sia prerogativa di una facoltà dell'anima chiamata *orektikon*, che è una zona intermedia tra la parte razionale e quella irrazionale

⁸⁷ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 176.

dell'anima. In questa prospettiva i desideri e le passioni, che per Platone avevano carattere estremamente negativo, non sono in conflitto con la parte razionale, chiamata appunto *logos*, ma anzi quest'ultima, tramite la moderazione e la virtù, può dominarli con maggior facilità, perché la parte dell'anima nella quale si generano obbedisce alla parte razionale⁸⁸:

Ma è evidente che anche questa parte [la parte della "tendenza", chiamata *orexis*] partecipa della ragione, come abbiamo detto: almeno nel caso di chi si domina, obbedisce alla ragione. Ma nell'uomo moderato e nell'uomo coraggioso, questa parte è ancora più obbediente alla ragione, infatti è d'accordo con essa in tutto e per tutto. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 1102b 26-31).

A questo punto della sua riflessione, Aristotele comprende che anche se nell'io sono distinte due o più parti, ci può essere comunque "amicizia" dell'io con sé stesso (*EN IX*, 1166a 35), ovvero una situazione non conflittuale. Inoltre, poiché non v'è comunicazione fra la pura teoria e il mondo dei comportamenti etico-politici (poiché come vedremo anche più avanti, secondo Aristotele, l'intelletto puro trascende la materia), affinché l'anima razionale domini la parte irrazionale (che come abbiamo visto è suddivisa in due parti) dev'essere anch'essa suddivisa in due parti: una con funzione propriamente teorico-scientifica e legata a ciò che è necessario e immutabile e l'altra (quella che comanda le due parti irrazionali) che svolge una funzione di calcolo e dominio su ciò che è variabile e pratico. Ecco che, con una simile suddivisione, Aristotele afferma che le virtù (ovvero letteralmente le "eccellenze") nella parte desiderante e passionale dell'anima (la parte chiamata *orexis*) si chiamano *virtù etiche* (da *ethos*, carattere), mentre le virtù proprie della parte razionale e pensante si chiamano *virtù dianoetiche* (poiché sono quelle legate all'intelletto) (*EN I*, 1103a)⁸⁹.

Un'altra differenza fondamentale tra la visione dell'anima di Aristotele e quella di Platone consiste nel fatto che, mentre quest'ultimo riteneva che la "vera felicità" fosse destinata all'anima immortale (una volta raggiunta l'armonia tramite la condotta

⁸⁸ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 177, 178.

⁸⁹ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 178, 179.

moralmente virtuosa nel mondo sensibile e una volta raggiunto il mondo intelligibile dal quale essa proviene), per Aristotele, invece, la felicità è pienamente raggiungibile nella vita “sensibile” dall’uomo virtuoso (mentre l’infelicità è la punizione che subisce in questa vita l’uomo non virtuoso) e non ci sono né premi né ricompense che attendono l’anima immortale dell’uomo nell’aldilà poiché, per Aristotele, immortale è semmai una parte attiva dell’intelletto del tutto estranea alla vita morale individuale⁹⁰.

Vorrei analizzare adesso la visione aristotelica della virtù. Come abbiamo visto, il filosofo individua due tipi di virtù: quelle etiche, legate al carattere e al comportamento e che possono essere definite “virtù morali”, e quelle dianoetiche legate all’intelletto, che possono essere chiamate, quindi, “virtù intellettuali”. Le virtù intellettuali (dianoetiche) nascono e si sviluppano a partire dall’insegnamento e hanno, dunque, bisogno di tempo e di esperienza, mentre quelle morali (etiche) derivano dall’abitudine (Aristotele, *EN*, II 1, 1103a 15-19). Inoltre, per Aristotele, come vedremo in tutto questo paragrafo, la virtù può essere considerata sia unica (poiché possiamo trovare di essa una definizione univoca, in quanto essa è “qualcosa” che permette all’uomo di vivere una vita moralmente corretta) sia composta da tutte quelle caratteristiche dell’agire umano che possono essere etichettate come virtù anche singolarmente.

Nella vita umana, nella prospettiva di Aristotele (e prima di lui anche di Socrate e Platone) il discorso sulla virtù è estremamente importante perché per prima cosa, come vedremo anche più avanti nel corso del mio lavoro, la virtù (intesa come eccellenza) consiste nell’agire nel modo migliore possibile (migliore per il bene della propria anima) sfruttando al massimo quelle che sono le proprie capacità intellettuali; in secondo luogo il discorso sulla virtù è fondamentale perché esso si lega saldamente alla morale e quindi alla miglior condotta di vita che ogni uomo possa seguire, infatti, come ritiene Annas, il tema

⁹⁰ *Ivi*, pp. 172 ss.

della virtù è anche il tema della morale e l'uomo, grazie alla propria ragione, deve comprendere che la dimensione morale è centrale nella vita umana⁹¹.

Secondo Aristotele, in connessione con il significato attribuito dai Greci all'*areté* (eccellenza), la virtù consiste nella perfetta realizzazione della propria natura, che si verifica quando l'individuo agisce sfruttando al meglio le proprie capacità per raggiungere un determinato "bene" (il bene sia per sé stessi, sia per il vivere in armonia e pace con gli altri all'interno di una comunità). La realizzazione della propria natura, secondo il filosofo, vale non soltanto per l'uomo, ma anche per ogni animale ed essere che svolga la propria funzione al meglio delle sue potenzialità⁹². Virtù può essere intesa anche come "forza" ricordando che, in latino, *virtus* significa appunto "virilità, forza di corpo, cioè quanto adorna e nobilita l'uomo (= *vir*) fisicamente e moralmente", e la parola *vis* significa proprio "forza", "potenza", "vigore". Inoltre anche nel significato che le attribuivano i Greci (fra cui, come già accennato nei capitoli precedenti, anche Socrate, Platone e, come stiamo osservando, Aristotele) in *areté* è presente il riferimento alla forza come dominio delle passioni e dei desideri⁹³.

Aristotele, che segue in questo caso l'immagine platonica della virtù intesa come una forza (che emerge soprattutto nel *Fedro*, nel mito della biga alata), afferma che il rapporto fra le funzioni dell'anima è come un gioco di forze contrapposte:

accade esattamente come nel caso di un corpo con le membra affette da paralisi, che si muovono verso sinistra quando si vuole rivolgerle verso destra, e così avviene per l'anima; infatti gli impulsi degli incontinenti si dirigono in senso contrario. Ma mentre nei corpi noi vediamo ciò che si muove in senso contrario, nell'anima non riusciamo a vederlo. Certamente bisogna ritenere che, anche nell'anima, nello stesso modo vi sia qualcosa di contrario alla ragione, che le si contrappone e le fa resistenza. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, I 13, 1102b 18-25).

⁹¹ J. Annas, *op. cit.*, p. 78.

⁹² Cfr. A. Fermani, *Vita felice umana, in dialogo con Platone e Aristotele*, eum, Macerata 2006, p. 161.

⁹³ *Ivi*, pp. 163 ss.

A differenza di Platone, il quale era convinto che la parte razionale dell'anima dovesse dominare entrambe le altre due parti (anima irascibile e concupiscibile), Aristotele ritiene che la ragione debba fare un maggiore sforzo nel dominare la parte vegetativa dell'anima (quella dunque legata ai piaceri corporei), mentre uno sforzo minore per dominare quella della "tendenza", per il motivo che essa (che, come abbiamo visto, Aristotele chiama *orexis* ed è in congiunzione con la parte razionale da cui scaturisce l'azione) è in maggiore accordo con la parte razionale, quindi la ragione riesce a controllarla molto più facilmente rispetto alla parte vegetativa.

A questo punto è importante sottolineare il fatto che, per Aristotele, le passioni (ira, ardimento, paura, gioia, pietà, ecc.) non sono aspetti né spregevoli né negativi, e non si può biasimare un uomo perché prova una o più di queste passioni, perché esse fanno parte della sua natura e, inoltre, senza le passioni non esisterebbe neppure la vita, né il movimento (infatti, come vedremo anche in seguito, per Aristotele il movimento è un concetto fondamentale della vita, poiché ogni cosa "tende" verso qualcosa di specifico, quindi è in movimento) e non esisterebbe neppure il pensiero, che è anch'esso legato al movimento: "pertanto c'è un unico motore: la facoltà appetitiva" (*De anima*, 433a 22)⁹⁴. Quello che l'uomo virtuoso deve fare, quindi, è riuscire a dominare e moderare le passioni e i desideri, non "annientarli" (cosa che comunque è impossibile per la natura umana). Da questo punto di vista, per il filosofo, la virtù è intesa come il nostro atteggiarci (bene o male) di fronte alle passioni:

Non si loda chi ha paura o chi si adira, né si rimprovera chi semplicemente si adira, ma piuttosto si rimprovera chi lo fa in un certo modo. (Aristotele, *EN*, II 4, 1105b 32-34).

⁹⁴ Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, pp. 167-169.

Possiamo pertanto affermare che l'uomo virtuoso è colui che riesce a dominare le passioni e ad orientarle verso una scelta corretta, colui che riesce a scegliere il “giusto mezzo” tra gli opposti estremi:

è necessario che la virtù si configuri come la disposizione morale a scegliere il giusto mezzo in rapporto a noi nelle cose piacevoli e in quelle dolorose, in base alle quali si dice che una persona è dotata di un certo spessore morale, sia quando prova piacere, sia quando prova dolore. (Aristotele, *Etica Eudemia*, II 10, 1227b 8-12).

E' interessante, a mio avviso, osservare come per Aristotele la virtù stia “nel mezzo” tra gli opposti (come vedremo in seguito, per esempio, il coraggio è ciò che “sta nel mezzo” tra la viltà e la temerarietà). Questa concezione aristotelica è talmente importante che è stata ripresa, in seguito, nella filosofia medievale: ricordiamo su tutti San Tommaso d'Aquino il quale, nella sua opera *Somma teologica*, afferma: *In medio stat virtus* (la virtù sta nel mezzo)⁹⁵.

Se l'uomo virtuoso deve mirare al giusto mezzo significa che deve compiere una scelta, il che significa che è libero di scegliere e che dunque, come fanno notare De Luise e Farinetti, secondo Aristotele la virtù è anzitutto una condizione di libertà. Infatti, afferma il filosofo, “le virtù sono una sorta di scelta deliberata o quanto meno non esistono senza una scelta deliberata” (*EN*, II 4, 1106a 3-4). Praticare la scelta del giusto mezzo nelle azioni, secondo i due studiosi sopracitati, permette per Aristotele di dominare le passioni e le emozioni:

La teoria, al primo ascolto deludente, che l'eccellenza consista nel praticare “il giusto mezzo” nelle azioni (ad esempio, il coraggio come medium tra viltà e temerarietà) è in realtà un ambizioso progetto di dominio della volontà sulle emozioni: “provare queste passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve e in vista del fine che si deve e come si deve, è realizzare il medio e al tempo stesso l'eccellenza: il che è proprio della virtù” (Aristotele, *EN*, II 5, 1106b 21-23)⁹⁶.

⁹⁵ Cfr. G. Dal Sasso, R. Coggi, *Compendio della Somma teologica di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1989, p. 145.

⁹⁶ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, p. 70.

Ordinare le passioni, controllarle moderandole e scegliendo in base a ciò che è meglio per noi stessi ai fini del raggiungimento della felicità, è il compito dell'uomo *phronimos* (l'uomo saggio). Infatti questi, con la propria ragione e grazie alle proprie libere scelte (usando quindi la virtù dell'uomo saggio, che è la *phronesis*, appunto la *saggezza*) deve orientare la propria anima verso ciò che è bene per essa ai fini dell'ottenimento della felicità⁹⁷. Più avanti tratterò anche della visione aristotelica di *bene*, adesso mi preme concentrarmi sull'analisi della virtù, che merita ancora attenzione.

Un'altra definizione che Aristotele attribuisce alla virtù è quella di “disposizione”, nello specifico “disposizione che orienta la scelta”. Infatti la virtù si sviluppa nell'uomo grazie a scelte ripetute e all'abitudine di scegliere⁹⁸. La ripetizione continua di un'attività ci rende tecnicamente abili, e allo stesso modo, compiendo a ripetizione azioni virtuose, possiamo acquisire la virtù intesa come disposizione⁹⁹:

Quello che, in un primo tempo, viene eseguito in modo meccanico e costringitivo [...] finisce per diventare una *hexis* stabile e in grado di orientare le scelte future, costituendo un'ulteriore conferma del fatto che la circolarità “a spirale” rappresenta una caratteristica costante della condizione umana¹⁰⁰.

Le azioni che impariamo a compiere in modo abitudinario sono originate in noi dalle nostre stesse scelte. Infatti ogni nostra scelta determina non solo il nostro modo di agire (nel presente e nel futuro, seguendo ciò che abbiamo compiuto anche nel passato), ma anche il nostro essere, e come afferma Annas, il modo in cui ci comportiamo abitudinariamente determina il nostro comportamento anche nel futuro:

Ogni azione che compiamo riflette il modo in cui ci siamo comportati e influenza la maniera in cui ci comporteremo; ci troviamo continuamente ad affrontare nuove e complesse situazioni, e il modo in cui ci rapportiamo a queste rivela ciò che siamo diventati e influisce su ciò che stiamo divenendo¹⁰¹.

⁹⁷ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, pp. 70 ss.

⁹⁸ Cfr. J. Annas, *op. cit.*, pp. 79-84.

⁹⁹ Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, pp. 172-180.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 173-174.

¹⁰¹ J. Annas, *op. cit.*, p. 83.

Le virtù, dunque, sono connesse sia alla scelta che all'abitudine, ma vi è anche un altro fattore che influenza le nostre scelte: il nostro "desiderare". Aristotele ritiene che le nostre scelte possono essere estremamente condizionate dai nostri desideri, dalle nostre "aspirazioni". Quando un uomo desidera qualcosa (e come già accennato i nostri desideri non dipendono dalla nostra ragione), nascono dentro di lui determinate passioni rivolte all'oggetto del suo desiderio; a questo punto, l'uomo virtuoso deve saper controllare tali passioni in maniera strettamente dipendente dalla propria volontà, e deve saper deliberare (compiere scelte ponderate, in questo caso scelte rivolte al "giusto mezzo") per poter comprendere e mettere in atto comportamenti moralmente virtuosi (e ogni uomo che vuol essere definito virtuoso, deve saper deliberare in maniera giusta in modo abitudinario)¹⁰².

Stando a quanto detto sinora, si capisce perfettamente che il procedimento che avviene nella nostra anima: nascita del desiderio - origine delle passioni legate a quel desiderio - scelta (o deliberazione) del giusto mezzo (dovuta alla nostra disposizione, cioè al nostro modo di scegliere) - compimento dell'azione moralmente virtuosa (che fatta abitudinariamente ci porta a perfezionare la virtù stessa), è talmente complicato ed "intrecciato" che non è per nulla semplice comprendere l'inizio e la fine di tale procedimento e il modo in cui ogni passaggio si connette all'altro. Aristotele questo l'aveva ben compreso, ed era consapevole anche del fatto che vi fossero due motivi principali che spingono gli uomini a compiere azioni virtuose: perché vengono ritenute "moralmente" giuste, o perché vengono ritenute "legalmente" giuste. E non è detto che chi compie un'azione legalmente giusta sia un uomo moralmente giusto (Aristotele, *EN*, VI 13, 1144a 14-22). La differenza è che coloro che compiono azioni virtuose perché le ritengono "moralmente" giuste (quindi scelgono di agire di loro spontanea volontà e le compiono in maniera abitudinaria), possono essere definiti virtuosi, mentre, invece, coloro che compiono azioni virtuose solo ed esclusivamente perché ritenute "legalmente" giuste

¹⁰² Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, pp. 174,175.

(quindi agiscono per costrizione da parte delle leggi della società o per raggiungere solo scopi personali) non possono essere definiti virtuosi. Ecco che spetta dunque alla *phronesis* condurre l'uomo a scegliere di compiere azioni moralmente corrette, non perché imposte da qualcuno, ma perché ha scelto liberamente di compiere una determinata azione, e ha scelto di seguire questa abitudine poiché è suo interesse essere realmente un uomo virtuoso¹⁰³. A questo punto possiamo comprendere che la saggezza è la virtù che rappresenta ciò che noi siamo realmente, non solo grazie alla nostra disposizione naturale, ma soprattutto grazie al nostro agire virtuoso in maniera abitudinaria e realmente voluta. Essa, inoltre, è anche la virtù che più di ogni altra ci permette di scegliere quali dei nostri desideri meritano di essere soddisfatti e fino a che punto e, inoltre, ci permette di comprendere come e quanto dobbiamo moderare le proprie passioni (che sono stati abituali dell'anima irrazionale). Come afferma Aristotele:

...di conseguenza è evidente che, contemporaneamente, si è saggi e che quegli stati abituali dell'anima irrazionale sono buoni, ed è giusto il detto di Socrate che non vi è nulla di più forte della saggezza. (*Etica Eudemia*, VIII 1, 1246b 42-45).

Visto che precedentemente ho introdotto la questione del “giusto mezzo”, mi preme adesso spiegare cosa Aristotele intendesse con tale nozione. Il giusto mezzo è come una sorta di “bersaglio”, al quale ognuno di noi deve mirare per seguire una condotta di vita moralmente giusta e virtuosa. Il “bersaglio” rappresenta un punto centrale tra ciò che è estremo per eccesso e ciò che è estremo per difetto. Pertanto il giusto mezzo può anche essere identificato come “misura” e ponderazione dei vizi. In questo senso, la virtù è dunque uno stato abituale dell'anima che si identifica nella capacità di scegliere una via di mezzo tra ciò che è in eccesso e ciò che è in difetto. Infatti, come afferma Aristotele:

la virtù è uno stato abituale che orienta la scelta, consistente in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente e come verrebbe a determinarlo l'individuo saggio. Medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto. (*EN*, II 6, 1106b 36 – 1107a 3).

¹⁰³ Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, pp. 174 – 177.

Aristotele è comunque consapevole che riuscire a determinare con esattezza quale sia il giusto mezzo a cui tendere è compito assai arduo. Pertanto, anche se l'*Etica Nicomachea* non è certo un manuale pratico, dal punto di vista di A. Fermani, leggendo con attenzione l'opera aristotelica, possiamo trarne tre indicazioni basilari per riuscire a cogliere il giusto mezzo: 1) tenersi lontani maggiormente dall'eccesso più contrario (rispetto alla "cosa" che stiamo trattando e a quello che potrebbe essere identificato come il suo giusto mezzo), 2) reagire alle proprie inclinazioni naturali (che ci spingono sempre verso un estremo), 3) non cedere al "piacevole". Naturalmente queste sono indicazioni generiche, ma seguendole, secondo il filosofo, siamo già a buon punto nella nostra ricerca del giusto mezzo¹⁰⁴.

E' fondamentale anche osservare che, per Aristotele, il "bersaglio" che rappresenta il giusto mezzo non è uguale per ogni individuo, anzi, potrebbe addirittura differire moltissimo, poiché ogni uomo ha desideri diversi e presenta in sé caratteristiche diverse. Dunque ogni individuo, a seconda di quelle che sono le proprie inclinazioni naturali e le proprie caratteristiche, in base alla situazione nella quale si trova, in base al contesto nel quale si trova immerso, e stando all'obiettivo che si è prefissato di raggiungere, dovrà riuscire a capire quale sia il "suo" giusto mezzo. Per esempio: se una persona per sua natura è vile, vorrà dire che, qualora volesse avere la forza per affrontare determinate situazioni, dovrà riuscire a diventare coraggiosa, poiché il coraggio è il giusto mezzo tra la viltà e la temerarietà; allo stesso modo chi è temerario, poiché la temerarietà (come vedremo fra breve) è l'eccesso del coraggio e può portare all'annientamento, dovrà mirare al giusto mezzo tra essa e la viltà, ovvero sempre al coraggio. Nell'esempio il giusto mezzo in questione è sempre il coraggio, tuttavia i due uomini descritti partono da condizioni opposte: perciò, usando la metafora dell'arciere, per centrare il bersaglio, colui che è vile dovrà "alzare la mira", mentre colui che è temerario dovrà "abbassare la mira":

¹⁰⁴ Cfr. A. Fermani, *op. cit.*, p. 181.

Se quindi vi è un fine di ciò che facciamo, che desideriamo a causa di esso stesso, e desideriamo le altre cose a causa di questo, e non scegliamo ogni cosa a causa di altro [...] è chiaro che quello viene a essere il bene e la cosa migliore. Allora la sua conoscenza non avrà forse un grande peso per le nostre scelte di vita, e, come arcieri cui è dato un bersaglio, non verremmo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare? (Aristotele, *EN*, I, 1094a 18-26).

Gli esempi che possiamo fare sono molteplici e ne esporrò altri fra breve, quando analizzerò alcune virtù nel modo in cui le aveva concepite Aristotele. Dall'analisi della virtù condotta fino ad ora, possiamo comprendere che essa consiste, in definitiva, in qualcosa di attivo all'interno dell'anima umana, qualcosa che si presenta solamente nell'individuo che compie determinate azioni moralmente corrette, qualcosa che implica un movimento dell'anima guidata dalla ragione.

Esaminerò ora alcune definizioni che Aristotele ha elaborato nell'*Etica Nicomachea* riguardo alle virtù maggiormente utili all'uomo ai fini di una condotta moralmente impeccabile, limitando la mia esposizione a quelle più importanti ai fini del raggiungimento della felicità: la giustizia, la temperanza, il coraggio e l'amicizia (sono le principali virtù etiche); l'arte, la scienza, l'intelligenza, la saggezza (con le precisazioni fatte poco fa) e la sapienza (sono le virtù dianoetiche).

Trattando prima le virtù etiche, il coraggio (*Etica Nicomachea*, III 9, 1115a 4 – 13, 1117b 23) ha come suoi estremi la temerarietà, che ne rappresenta l'eccesso, e la viltà, che ne rappresenta il difetto, e tutti e tre questi concetti sono legati al concetto di "paura". Infatti, il coraggio consiste nell'affrontare pragmaticamente e consapevolmente quelle che per l'uomo sono le paure più grandi in assoluto, ovvero la paura della morte e del dolore (Aristotele parla anche delle paure "minori", come ad esempio la paura di fare brutta figura di fronte agli altri, o la paura di non riuscire a risolvere determinate situazioni, tuttavia afferma che tali paure non sono sufficienti a determinare chi realmente sia coraggioso e chi no). La viltà (ovvero il difetto del coraggio) consiste invece nella totale mancanza di coraggio verso, appunto, quelle che sono le due paure più grandi dell'uomo (la morte e il dolore); la temerarietà (ovvero l'eccesso del coraggio), infine, consiste nell'essere

inconsapevoli del fatto che determinate situazioni possono realmente arrecarci dolore o addirittura portarci alla morte e, quindi, nell'affrontare tali situazioni in maniera sprezzante; tuttavia, una volta che il temerario si rende conto della reale pericolosità di una determinata situazione, se non è coraggioso fuggirà via da tale situazione esattamente come farebbe il vile. Il coraggioso, infatti, di fronte ai pericoli mantiene la calma e li affronta pur avendo comunque paura. Il coraggio, dunque, è il giusto mezzo tra la viltà e la temerarietà e si configura nella capacità di dominare la paura della morte e del dolore. Aristotele parla anche di altri cinque tipi di coraggio, ma li definisce comunque “minori” e possiamo dire che la definizione generale di coraggio è quella che ho appena citato. Naturalmente ci sarebbero ancora molte cose da dire a riguardo ma, come ho già accennato, mi limiterò a riassumere il più brevemente possibile la visione aristotelica delle virtù più importanti.

La temperanza (*EN*, III 13, 1117b 23 – 15, 1119b 18) è la virtù etica che rappresenta il giusto mezzo tra l'intemperanza e “l'insensibilità”. Questi tre concetti hanno a che fare con i piaceri corporei e, soprattutto, con quelli legati al gusto (mangiare e bere) e al tatto (piaceri sessuali *in primis*). Aristotele afferma che l'uomo temperante desidera sì i piaceri appena citati, ma riesce a controllare tali desideri e a moderare la fruizione di tali piaceri. Al contrario, invece, l'intemperante (che rappresenta l'eccesso) non riesce né a dominare tali piaceri, né a limitarli; infine, “l'insensibile” (che rappresenta il “difetto”) non prova desideri verso i piaceri sopra-citati e dunque non può essere affatto definito virtuoso, poiché la virtù implica necessariamente “attività”, mentre l'insensibile non ha alcun comportamento attivo nei confronti dei piaceri, tuttavia, secondo Aristotele, non esiste nessun uomo che possa essere insensibile in tal senso, poiché tale insensibilità sarebbe una condizione non umana.

La giustizia è analizzata da Aristotele lungo tutto il libro V dell'*Etica Nicomachea*. E' la virtù etica più importante perché è insita in ogni altra virtù, in quanto ogni uomo agisce in

vista di ciò che, dal proprio punto di vista, è giusto e, in un certo senso, possiamo affermare che in essa sono “contenute” tutte le altre virtù etiche. Naturalmente esporrò in breve l’analisi aristotelica sulla giustizia, poiché tornerò su di essa più volte anche nei prossimi due paragrafi. Essa, come suo contrario, ha soltanto il “difetto” che è rappresentato dall’ingiustizia, perché non esiste qualcosa che superi la giustizia per eccesso, anzi, il suo “eccesso” sconfina nell’ingiustizia stessa. Secondo Aristotele la giustizia all’interno dell’anima di un individuo consiste nella capacità di riconoscere sempre quale sia il giusto mezzo tra gli estremi opposti e di compiere azioni pratiche che siano indirizzate in tal senso, anzi, è proprio la giustizia che determina quali siano gli estremi di ogni virtù (l’ingiustizia, invece, consiste o nel non saper riconoscere il giusto mezzo, o comunque nel non mettere in pratica azioni rivolte ad ottenerlo). Invece, in ambito politico, la giustizia consiste sia nel distribuire beni agli altri, in base ai loro meriti, sia nell’assicurare ai cittadini che la legge sia equa per tutti (l’ingiustizia, invece, consiste proprio nell’assenza di giustizia all’interno dello Stato).

L’amicizia riveste un ruolo molto importante nella vita dell’uomo ed è una virtù, o comunque, secondo Aristotele, è connessa con la virtù. Il tema dell’amicizia viene analizzato dal filosofo in maniera molto ampia nei libri VIII e IX dell’*Etica Nicomachea* e, pertanto, tornerò a parlare di essa più volte anche nei prossimi paragrafi. Per il momento mi preme sottolineare che, per Aristotele, essa si può configurare sia come amore per sé stessi, sia come desiderio del bene per gli altri (non solo per coloro che consideriamo appunto “amici”, ma proprio per l’intera comunità).

Passiamo adesso alle virtù dianoetiche. Esse sono analizzate da Aristotele nel libro VI dell’*Etica Nicomachea*. Tornerò a trattare queste virtù più volte anche successivamente, tuttavia mi sembra doveroso introdurle qui in maniera soddisfacente. Aristotele spiega che l’arte (EN, VI 4, 1140a 7 – 25) è la virtù che conferisce all’uomo la capacità di produrre, pertanto riguarda il campo della produzione ma non quello dell’azione ed è uno stato

abituale unito alla ragione in modo veritiero. La saggezza (*phronesis*) viene analizzata dal filosofo lungo tutto il libro VI. Essa, pur essendo una virtù dianoetica (legata dunque all'intelletto), collabora con le virtù etiche (quelle legate, dunque, all'azione) permettendo all'uomo di agire in maniera giusta e appunto "saggia", poiché tramite la saggezza l'individuo è in grado di riconoscere sempre quale sia il "giusto mezzo" al quale mirare per raggiungere determinati obiettivi e per vivere realizzando al meglio le proprie capacità:

Sembra quindi che caratteristica propria del saggio sia la capacità di ben deliberare su ciò che è bene e utile per lui, non negli ambiti particolari, come ciò che lo è per la salute o per il vigore fisico, ma in ciò che lo è per la vita buona in generale. (Aristotele, *EN*, VI 5, 1140a 26 – 30).

La scienza è la virtù che permette all'uomo di conoscere ciò che è necessario ed eterno. Essa è strettamente connessa al ragionamento e permette all'uomo di conoscere i principi dell'intelletto (*EN*, VI 6, 1140b 31 – 1141a 9). L'intelletto, che Aristotele menziona più volte nel corso del libro VI, è la capacità razionale che permette all'uomo di poter conoscere l'origine di tutte le cose e il fine a cui ogni cosa tende. La scienza unita all'intelletto formano la sapienza, la quale rappresenta il punto più elevato della conoscenza umana:

Quindi è chiaro che la sapienza verrà a essere la scienza più certa e precisa, ed è necessario che il sapiente non solo conosca ciò che deriva dai principi, ma che si trovi anche nel vero rispetto ai principi; di modo che la sapienza verrà ad essere intelletto e scienza insieme, e sarà come una scienza autocefala delle cose più eccellenti. (Aristotele, *EN*, VI, 7, 1141a 17 – 22).

Dopo aver introdotto le due tipologie di virtù (etiche e dianoetiche) è importante anticipare che secondo Aristotele, come vedremo anche in seguito, esse sono strettamente connesse a due tipologie di felicità differenti: le virtù etiche, connesse all'azione e "guidate" in un certo senso dalla saggezza, sono legate alla felicità pratica, mentre invece le virtù dianoetiche, connesse all'intelletto, sono legate alla felicità teoretica o contemplativa.

Fino ad ora abbiamo analizzato il pensiero di Aristotele inerente alla natura umana, all'anima e alla virtù, adesso passiamo a trattare il *Bene* poiché è un concetto strettamente connesso con le teorie fin qui discusse. Poiché, come vedremo, secondo Aristotele l'uomo agisce in vista di ciò che egli considera essere un "bene", vorrei dunque iniziare questo paragrafo parlando proprio della visione aristotelica di tale concetto.

Aristotele espone le proprie tesi sul Bene partendo dall'analisi della concezione che ne aveva Platone e confutando sia tale posizione, sia tutta la "teoria delle idee" delineata dal maestro¹⁰⁵. Al contrario di Platone, il quale, come abbiamo visto nel precedente capitolo, metteva in rapporto le cose esistenti nel mondo sensibile con le *idee* perfette, eterne ed immutabili presenti nel mondo intelligibile, Aristotele nega l'esistenza delle idee e di un mondo intelligibile, e parlando conseguentemente della "partecipazione" all'idea del Bene che caratterizza secondo Platone sia le idee del mondo intelligibile sia le cose del mondo sensibile, afferma:

Ora, esaminare questa opinione è compito di un altro corso di studi che, necessariamente, si occupi più specificamente di dialettica (infatti a nessuna altra scienza competono, contemporaneamente, discorsi confutatori e comuni); se però, bisogna accennare brevemente a questi argomenti, diciamo innanzi tutto che porre l'Idea, non solo del bene, ma di qualsiasi altra cosa, significa parlare in astratto e in modo vuoto. [...] Inoltre, se anche esistessero davvero le Idee e l'Idea del bene, questa non sarebbe né di alcuna utilità per la vita buona, né per le azioni. (Aristotele, *Etica Eudemia*, I 8, 1217b 18-28).

Per Platone, come abbiamo visto nel capitolo precedente, il Bene è il punto più alto della conoscenza umana, l'idea che rende conoscibili tutte le altre idee e gli enti sensibili; essa, inoltre, è autonoma e trascendente (ovvero si trova "al di là" del mondo sensibile e non può essere contemplata appieno dall'uomo in questa vita fisica, ma solo dalla sua anima una volta "tornata" nel mondo intelligibile). E' proprio questo che Aristotele contesta. Egli, partendo da una considerazione linguistica, afferma che il bene è insito in tutte le "categorie", ovvero in tutti quei "concetti" che fanno parte della conoscenza, per

¹⁰⁵ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 168 ss.

esempio: la sostanza, la qualità, la quantità, la relazione ecc. (EN, I 2, 1096a 23 sgg.) pertanto, se mi è consentito dirlo, si può affermare che il bene sia presente come “concetto” soprattutto nelle virtù e nei fini delle azioni umane. Il bene, continua Aristotele, è maggiormente “predicabile” nella categoria di “sostanza”¹⁰⁶, e non possiamo riferirci ad esso attribuendogli predicati o aggettivi neutri, ma dovremo identificarlo con un nome preciso; tale nome è quello di “dio e pensiero” (EN, 1096a 24). Pertanto, afferma il filosofo, il bene può esistere “separatamente” solo se è un’entità teologico-cosmologica¹⁰⁷ (quel dio pensante e “primo motore immobile”, che garantisce il movimento all’intero universo, descritto da Aristotele nel libro XII della *Metafisica*)¹⁰⁸.

Rifacendoci ora alle linee generali della concezione aristotelica del bene, se quest’ultimo, afferma il filosofo, fosse un ente “separato” da tutti gli altri, perderebbe la propria funzione di valore e di fine verso il quale ogni uomo, nella sua vita, tende; non solo a livello individuale, ma soprattutto a livello politico. Pertanto Aristotele precisa che esso è in un certo senso separato (in quanto ente “divino”), ma è anche insito in ogni cosa:

Inoltre, siccome il bene si dice negli stessi modi in cui si dice l’essere, infatti si dice nella categoria della sostanza, come il dio e l’intelletto, e nella qualità, come le virtù, e nella quantità come la giusta misura, e nella relazione, come l’utile, e nel tempo, come il momento opportuno, e nel luogo come l’habitat naturale, e via dicendo, allora è chiaro che il bene non potrà essere qualcosa di comune, universale e uno. Altrimenti non lo si direbbe in tutte le categorie ma in una soltanto. Inoltre, siccome delle cose che sono secondo una sola idea vi è una sola scienza, ci sarebbe una sola scienza di tutti i beni; di fatto, invece, anche dei beni che rientrano in una sola categoria vi sono molte scienze: per esempio del momento opportuno si occupa, in caso di guerra, l’arte militare, e in caso di malattia la medicina; della giusta misura si occupano sia la medicina, riguardo alla dieta, sia la ginnastica, riguardo agli esercizi. (Aristotele, EN, I 4, 1096a 25-34).

Appare chiaro, a questo punto, che nella visione aristotelica il bene “acquisisce” pluralità. In campo morale (quindi dal punto di vista pratico) non si può parlare di un

¹⁰⁶ Il termine latino è *substantia*, significa “ciò che sta sotto” ed è un calco del greco *hypokeimenon* che significa, appunto: “ciò che sta sotto”. Il significato che Aristotele attribuisce alla parola “sostanza” meriterebbe maggiore approfondimento, tuttavia, al fine di non dilungarmi troppo, mi limiterò a dire che per lo Stagirita la *sostanza* rappresenta la vera *essenza* di ogni cosa e la sua vera “forma”.

¹⁰⁷ Mi preme sottolineare il fatto che, naturalmente, il “dio” descritto da Aristotele non ha nulla a che vedere né con le divinità delle religioni politeiste né con un dio come quello dei monoteismi religiosi. Il dio descritto da Aristotele è un ente che va “indagato” da un punto di vista filosofico.

¹⁰⁸ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 169.

singolo bene, ma di una vasta gamma di beni che, come abbiamo visto dal passo aristotelico sopra citato, variano a seconda delle categorie alle quali si riferiscono. Il bene è dunque unitario soltanto per analogia, nel senso che solo da un punto di vista concettuale esso può essere uno, in quanto “il bene è stato definito, in modo appropriato, come ciò a cui tutto tende” (*EN*, I 1, 1094a 1-3), ma a livello pratico esso è molteplice¹⁰⁹.

3. Felicità pratica

Giunto a questo punto del mio lavoro vorrei cominciare a trattare nello specifico la visione aristotelica sulla felicità. Nella sua riflessione sul bene Aristotele nota che, nonostante esistano beni che vengono considerati come fini di determinate azioni umane, ne esistono altri che vengono considerati come mezzi per raggiungere altri beni; quindi esistono beni desiderati per sé stessi e beni desiderati in vista di altri beni:

E' chiaro dunque che i beni si possono dire in due modi, alcuni per sé, altri a causa di quelli. Separandoli dunque dai beni utili, esaminiamo i beni per sé, per vedere se si dicono secondo una sola idea. Ma quali beni uno potrà porre come beni per sé? Forse quelli che sono perseguiti anche da soli, come per esempio l'essere saggi, il vedere e alcuni piaceri e onori? Infatti queste cose, anche se le perseguiamo per altro, ugualmente uno li potrebbe porre come beni per sé. (Aristotele, *EN*, I 4, 1096b 15 – 20).

E' implicata dunque una gerarchia che dal bene maggiormente desiderato (e quale questo sia lo vedremo fra breve) si “snoda” verso il basso, verso i beni desiderati in maniera minore (naturalmente si può anche dire che partendo dai beni desiderati in modo minore si sale verso il bene desiderato maggiormente). Secondo Aristotele non è difficile capire quale sia il bene maggiormente ambito da tutti gli uomini. Difatti, analizzando le motivazioni che spingono gli uomini ad agire, ci accorgiamo che ognuno di noi agisce in

¹⁰⁹ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 170 ss.

modo da poter essere felice: pertanto, il bene superiore a tutti gli altri è la felicità. Secondo Aristotele, come fanno notare anche De Luise e Farinetti:

Felicità è il nome del bene. Aristotele non potrebbe essere più esplicito nell'indicare (nel libro I dell'*Etica Nicomachea*) l'assoluta identità di oggetto tra scienza etica e ricerca pratica della felicità¹¹⁰.

Il bene, dunque, è il fine per il quale vengono compiute le azioni, e la scienza che più di ogni altra può permettere all'uomo di indicare quali siano i criteri di utilizzo di tutte le altre scienze, al fine di raggiungere appunto il bene, è la politica. Essa mira al "bene umano" e coincide con l'etica, in quanto il bene del singolo, di cui essa si occupa, corrisponde anche al bene dell'uomo (in ambito politico) (Aristotele, *EN*, I 1, 1094a 25 – 1094b 11). La felicità è il fine di colui che mira al bene dal lato pratico, essa è il bene supremo degno di essere perseguito per se stesso, e gli uomini non pongono altri fini al di sopra di essa:

Chi cerca il bene dal lato pratico, lo individua nella felicità (*eudaimonia*), che la chiami "vivere bene (*eu zen*)" o "aver successo (*eu pratein*)", e qualunque oggetto o condizione-valore scelga per identificarla (piacere, ricchezza, onore, salute). Come fine in vista del quale tutte le azioni si compiono, la felicità compendia e subordina a sé gli altri fini, senza ammetterne altri al di sopra di sé; come nella formula del *Simposio* platonico, essa appare, così, come il bene supremo e più perfetto, "degnò di perseguirsi per se stesso" (*EN*, I 5, 1097a 30-32) e, in quanto raggiunto, perfettamente autosufficiente: "la felicità è manifestamente qualcosa di perfetto e di autosufficiente, essendo il fine delle cose che sono oggetto d'azione" (*EN*, I 5, 1097b 20-22)¹¹¹.

Secondo Aristotele tutti gli uomini sono consapevoli che la felicità procura "pace" alle loro tensioni, ma differiscono tra loro per la consapevolezza e abilità tecnica con le quali ricercano il fine. Tutti sono guidati nella ricerca di un fine ultimo dal desiderio, e orientano di conseguenza la scelta degli obiettivi intermedi; infatti, per Aristotele, se non esistesse un "bene supremo" "il desiderio sarebbe vuoto e inutile" (*EN*, I 1, 1094a 21-22). Il Bene, dunque, non può essere separato dalla felicità, perché altrimenti esso non sarebbe oggetto dell'azione umana, ed è perciò identificato con la felicità stessa. L'uomo, per raggiungere la felicità, deve usare attivamente la propria ragione, essendo sua funzione primaria proprio

¹¹⁰ F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, p. 63.

¹¹¹ *Ivi*, pp. 63 ss.

quella di agire secondo ragione, dominare desideri e passioni grazie alla ragione. Quindi non solo vivere, da un punto di vista biologico, e soddisfare i propri piaceri, ma soprattutto ragionare. Dal momento che “opera propria dell’uomo è un’attività dell’anima conforme alla regola o non sprovvista di regola” (*EN*, I 6, 1098a 7-9) e che tale attività raggiunge l’eccellenza nell’uomo virtuoso, si può anche dire che la felicità potrebbe identificarsi con la virtù stessa, intesa come bene che “da solo rende la vita scegliibile e non bisognosa di nulla” (*EN*, I 5, 14-16), a patto che essa si configuri come attività, ma non come semplice disposizione¹¹². Pertanto, Aristotele è convinto che il bene umano sia definibile come “un’attività dell’anima secondo virtù e, se le virtù sono molteplici, secondo la più perfetta”:

...il bene umano risulta essere attività dell’anima secondo virtù, e se le virtù sono più d’una, secondo la migliore e la più perfetta. E inoltre, in una vita completa: infatti, come una rondine non fa primavera, né la fa un solo giorno di sole, così un solo giorno, o un breve spazio di tempo, non fanno felice e beato nessuno. (Aristotele, *EN*, I 6, 1098a 14-20).

A questo punto, possiamo dire che, per Aristotele, la felicità è essenzialmente l’attività dell’anima secondo virtù.

Tale riflessione potrebbe riguardare anche la concezione di felicità pratica che si realizza nella politica e quella di felicità contemplativa, tuttavia tratterò specificamente questi temi nel prossimo paragrafo, poiché adesso mi preme maggiormente concentrarmi sulla visione aristotelica generale della felicità pratica, la quale può essere raggiunta grazie alla realizzazione delle virtù etiche.

Aristotele parte dalla tripartizione platonica dei beni, che come abbiamo visto nel precedente capitolo possono essere suddivisi in beni esterni, beni del corpo e beni dell’anima, e riconosce che quelli maggiormente utili per raggiungere la felicità sono i beni legati all’anima (esattamente come affermava anche Platone in *Alcibiade Primo*, 131a –

¹¹² Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, pp. 64ss.

135c). Inoltre, come vedremo nel corso del mio lavoro, il filosofo afferma anche che tra essi vi sono tutte quelle azioni che “spingono” l’anima verso il fine supremo, ovvero la felicità, che è intesa anch’essa come “attività”.

La felicità, secondo Aristotele, non è disgiunta in maniera totale dal piacere: è vero che l’uomo virtuoso deve comunque riuscire a moderare i piaceri, tuttavia egli prova piacere nel compiere azioni conformi alla virtù stessa. Infatti, come afferma Caiani nella sua analisi dell’*Etica Nicomachea*:

Inoltre la sua definizione concorda in parte anche con l’opinione che fa consistere la felicità nel piacere (*hedoné*): per gli uomini virtuosi rappresenta un piacere compiere ciò che è conforme a virtù e la loro vita è piacevole in sé stessa¹¹³.

Aristotele non rifiuta nettamente l’opinione comune che identifica la felicità con i beni esteriori, tant’è vero che, ammette, l’uomo per essere felice deve anche possedere determinati beni utili al fine di una vita “buona”:

Allo stesso modo appare evidente che la felicità ha bisogno dei beni esteriori, come abbiamo già detto: è impossibile, o non è facile, compiere azioni belle se si è sprovvisti di risorse. Infatti si compiono molte azioni per mezzo di amici, denaro o potere politico, usandoli come strumenti; e se siamo privati di certe cose, come buona nascita, buona discendenza, bellezza, la nostra beatitudine ne risulta intaccata. Perciò è lontano dall’essere felice chi è del tutto sgradevole a vedersi o di bassa stirpe o solitario e senza figli, o, ancor meno, se gli capitano figli o amici degeneri, o se ne ha di buoni, ma muoiono. Come abbiamo detto prima, sembrerebbe che la felicità abbia bisogno anche di una simile prosperità esterna. A partire da ciò, alcuni fanno una cosa sola della felicità e della buona fortuna, proprio come altri la identificano con la virtù. (Aristotele, *EN*, I 9, 1099a 31 – 1099b 10).

Da queste parole risulta chiaramente che, secondo Aristotele, i beni esteriori sono molto importanti al fine di una vita felice, anzi sono una condizione senza la quale la felicità non può essere raggiunta appieno: essi sono, infatti, necessari nella vita dell’uomo in quanto gli permettono di rendere possibile di vivere una vita desiderabile e piacevole.

Il filosofo, dopo aver parlato dei beni esteriori, si chiede anche se la felicità possa essere conseguita dall’individuo tramite l’apprendimento, l’abitudine o l’esercizio, oppure se essa non dipenda dal controllo dell’uomo ma gli capiti per favore divino o per caso. Anche se

¹¹³ L. Caiani, *Lettura dell’Etica Nicomachea di Aristotele*, UTET, Torino 1998, p. 38.

rinvia l'indagine sulla provenienza divina della felicità ad un altro tipo di ricerca (quella metafisica), egli ammette che la felicità possa essere intesa come un dono divino che avvicina l'uomo agli dei stessi. Che essa derivi dal caso, per Aristotele è assurdo anche solo pensarlo, poiché essa è unicamente frutto dell'attività virtuosa dell'uomo. Aristotele crede, infatti, che l'uomo possa raggiungere la felicità grazie al proprio impegno, poiché riflettendo sull'origine della felicità (interna o esterna all'uomo) aveva inizialmente affermato che "il bene [la felicità] è un'attività dell'anima secondo virtù" (*EN*, I 6, 1098a 15-16), pertanto dipende dal nostro agire e i beni esterni sono sì importanti ma comunque strumentali.

Aristotele ritiene anche che, visto che l'etica espressa nella politica conduce alla felicità, e inoltre la felicità è attività dell'anima secondo virtù, né gli animali né i bambini possono dirsi felici perché non hanno la capacità di compiere l'attività politica né, dunque, di compiere determinati atti morali ed etici (*EN*, I 10, 1099b 25 – 1100a 5).

La felicità, per il filosofo, non può neppure essere legata alla morte dell'individuo, in quanto chi è morto non potrà compiere più alcuna attività (cosa, invece, fondamentale in quanto la felicità implica l'attività). Inoltre Aristotele afferma che, poiché la felicità è attività dell'anima secondo virtù, le vicende della sorte sono soltanto strumentali: pertanto la felicità non è una condizione mutevole (influenzata magari anche dalla sorte) ma, poiché è connessa alle virtù ed esse sono stabili, sarà a sua volta stabile (*EN*, I 11, 1100a 10 – 1101b 9). Possiamo, a questo punto, delineare quella che per Aristotele è la vita dell'uomo felice:

...egli [l'uomo felice] sarà tale per tutta la vita; infatti sempre, o più di ogni altra cosa, compirà azioni secondo virtù e si darà alla contemplazione. Sopporterà benissimo le vicende della sorte in ogni occasione, con eleganza, in maniera degna di chi è davvero buono e tetragono, senza rimprovero. [...] capace di sopportare con calma molte e grandi sventure, non per insensibilità, ma perché è nobile e fiero. [...] non compirà mai azioni odiose e ignobili. [...] saprà sempre compiere le azioni più belle, sfruttando la situazione data. [...] Non perderà facilmente il suo stato di felicità, nemmeno a causa di disgrazie; ma lo perderà se le disgrazie saranno grandi e numerose, tanto che dallo stato in cui sarà caduto non potrà risollevarsi in breve tempo fino allo stato di felicità; e se pure lo potrà, ciò avverrà dopo un grande periodo di tempo e una fase della vita nella quale sia diventato un vincitore e abbia avuto grandi e bei successi. (Aristotele, *EN*, I 11, 1100b 19 – 1101a 16).

Per riassumere brevemente quanto detto fino ad ora possiamo dire che per Aristotele la felicità è il bene supremo al quale ogni azione umana è rivolta. Essa si configura come attività dell'anima secondo virtù e, a sua volta, la virtù è l'attività dell'anima secondo ragione. La felicità viene "raggiunta" dall'individuo quando esso, grazie alle proprie virtù (per esempio saggezza e temperanza) che gli permettono di moderare desideri e piaceri e di mirare a quello che è il "giusto mezzo" tra ogni eccesso e ogni difetto (sviluppando la giustizia), riesce a "mettere ordine" all'interno della propria anima e a realizzare appieno le proprie potenzialità¹¹⁴ (infatti chi non riesce a realizzare le proprie potenzialità non può essere felice), mettendo in pratica azioni virtuose rivolte sempre verso ciò che è "bene" (sia per sé stesso, sia per gli altri) e conducendo una vita moralmente giusta (contornata anche da beni esterni in giusta misura), senza aver bisogno di nient'altro oltre a quello che già possiede e alle qualità che già ha acquisito nel corso della propria vita. La ricchezza, il potere, gli onori, la famiglia, gli amici, per quanto beni importanti, sono soltanto mezzi per giungere al fine supremo, ovvero la felicità. E' interessante anche notare che per Aristotele, per giudicare se la vita di un uomo possa essere definita "felice", dobbiamo esaminarla prendendo in considerazione la maggior parte del tempo che un uomo ha vissuto, non soltanto alcuni determinati momenti (*EN*, I 6, 1098a 15-20). Con questo Aristotele intendeva dire che, dal momento che la felicità è una condizione durevole, uno stato abituale molto solido, essa dovrà essere presente nella quasi totalità della vita dell'individuo, altrimenti egli non potrà essere definito "felice". E' interessante notare che Aristotele è coerente con la sua definizione della felicità come attività là dove afferma che

¹¹⁴ Parlando di "potenzialità" vorrei citare brevemente la teoria aristotelica inerente alla "potenza" e all' "atto". Naturalmente questa teoria meriterebbe una trattazione molto più ampia ma, poiché non è argomento centrale del mio lavoro, mi limiterò a considerarla brevemente. Aristotele è convinto che ogni ente (uomini, esseri viventi in generale e cose) possiede dentro sé la possibilità di *entelechia*, ovvero qualcosa che può venire definito: realizzazione di un fine interno. Pertanto ogni ente, seguendo un determinato percorso evolutivo, può realizzare sé stesso, in base a quella che è la propria natura; passando dunque dalla "potenza" all' "atto". La "potenza", infatti, riguarda ciò che un ente può diventare (in base a determinate caratteristiche naturali), ma non è ancora diventato, mentre l' "atto" rappresenta la sua realizzazione totalmente compiuta.

(almeno dal punto di vista pratico) l'uomo che dorme o resta "inattivo" per tutta la vita (e se mi è concesso dirlo anche l'uomo morto che ormai non può più agire) non può essere definito felice perché, ovviamente, non è "attivo" (*EN*, I 3, 1095b 31 – 1096a 3) .

Quanto detto fino ad ora sulla felicità pratica mi sembra sufficiente. Nei prossimi paragrafi vedremo nel dettaglio cosa sono, secondo Aristotele, la felicità pratica che si realizza nell'attività politica e la felicità contemplativa e come l'uomo può raggiungerle.

4. Felicità politica

Come abbiamo visto già all'inizio di questo capitolo, secondo Aristotele, l'uomo è per sua natura un "animale politico". Secondo il filosofo, infatti, gli esseri umani si riuniscono in "società" non soltanto per bisogno reciproco ma, soprattutto, per loro stessa natura. Ecco che, dunque, poiché ogni individuo può realizzare sé stesso soltanto all'interno della società, la sua felicità si realizzerà non tanto in maniera individuale quanto all'interno del vivere comunitario. A questo punto del mio lavoro, dunque, è importante andare ad analizzare la visione aristotelica della felicità legata alla "politica", che per semplicità chiamerò: "felicità politica".

Aristotele, nella *Politica*, afferma che la "comunità" (*koinonia*) è il fondamento dello Stato e non permette al singolo di vivere separato dalla comunità, nella quale il "maggior" possesso comune è il linguaggio, che permette agli uomini la valutazione delle esperienze e la condivisione dei valori. Al di fuori di questa condizione l'uomo non può dirsi realizzato e felice¹¹⁵. La famiglia, secondo Aristotele, è la prima forma di comunità (quindi la prima forma politica) e nasce ancor prima dello Stato. Essa sorge grazie all'unione di due individui che sono portati ad unirsi grazie alla spinta naturale del legame sessuale, e la cui

¹¹⁵ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, p. 73.

unione obbedisce a una gerarchia nella quale comanda l'individuo "migliore" che, per Aristotele, è il maschio adulto, libero e ben formato. Il filosofo, nell'*Etica Nicomachea*, parlando della famiglia afferma:

...l'essere umano tende ad accoppiarsi per natura, più di quanto non sia animale politico; tanto più, quanto la comunità familiare è anteriore e più necessaria della città, e il produrre figli è la caratteristica più universalmente diffusa tra gli esseri viventi. Ora, per gli altri animali la comunità si estende solo fino a questo punto, invece gli esseri umani non si accoppiano solo per produrre una discendenza, ma anche per ciò che è utile alla nostra vita, infatti subito si dividono le attività specifiche, che sono diverse per il marito e la moglie, e si prestano aiuto reciproco, mettendo in comune le loro qualità individuali. (Aristotele, *EN*, VIII 14, 1162a 17- 28).

Secondo Aristotele "l'essere che può prevedere con intelligenza è capo per natura" (*Politica*, 1252a 32-33), e con questa affermazione intende legittimare la superiorità del maschio sulla femmina, del marito sulla moglie, dei genitori sui figli e, come vedremo a breve, del "capo di Stato" (o dei "capi di Stato") sui cittadini.

E' importante dire che il filosofo sottolineava l'importanza della famiglia con un capo virtuoso, e dello Stato con più capi virtuosi, perché essi dovevano avere la capacità di garantire a tutti la felicità. Nella famiglia e nello Stato ogni individuo, al fine di realizzare le proprie potenzialità e di raggiungere la felicità, deve imparare a lasciarsi guidare dall'individuo che esprime al meglio il *logos* umano e l'*ethos* del gruppo. Ovviamente, il "capo" dovrà possedere la virtù morale in maniera completa, al fine di creare le condizioni di vita migliori per tutti e al fine di conferire ad ognuno quanto gli spetta (come ad esempio beni materiali, ricchezze, ma anche onori ecc.) in base a quelle che sono le sue virtù¹¹⁶.

Nel libro VII della *Politica*, Aristotele analizza i criteri da seguire affinché si possa realizzare uno Stato nel quale sia garantita la felicità per tutti. Naturalmente, il filosofo, sa perfettamente che gli uomini non sono tutti uguali (soprattutto da un punto di vista intellettuale e morale) e non possiedono tutti la virtù in maniera identica; pertanto afferma che, in uno Stato che voglia garantire la miglior vita possibile per tutti, dovranno essere effettuate determinate distinzioni.

¹¹⁶ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, p. 74.

Alla guida dello Stato dev'essere messo "chi è superiore per virtù e per capacità pratica nelle azioni più importanti" (*Politica*, 1325b 10-11). Inoltre, per seguire un criterio di uguaglianza, gli uomini che sono "uguali" (siano essi governanti o governati) devono avere a turno ciò che è nobile e giusto (*Politica*, 1325b 7-8). Tutti gli uomini che sono virtuosi in maniera eccellente sanno perfettamente che il proprio "star bene" coincide con la felicità dello Stato intero, per cui la comunità migliore sarà quella costituita "di persone uguali il cui fine è la migliore vita possibile" (*Politica*, 1328a 36-37)¹¹⁷.

In accordo, in parte, con la visione di Platone il quale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, aveva trattato della *kallipolis* suddividendola in tre grandi classi sociali (governanti, guardiani e produttori), Aristotele, con la "fondazione" della *ariste politeia* (la città migliore) esposta nei libri VII e VIII della *Politica*, afferma che solamente i governanti e i militari (che corrispondono in un certo senso ai guardiani descritti da Platone) fanno parte della vita attiva dello Stato e possono ambire ad ottenere cariche pubbliche importanti. La classe sociale dei produttori, nella visione aristotelica, viene "eliminata" dalla vita cittadina attiva, poiché, secondo il filosofo, chi si occupa di lavori manuali non ha il tempo materiale necessario per intraprendere un percorso educativo che possa condurlo a raggiungere un livello di virtù tale da poter ambire a cariche pubbliche importanti. Pertanto, i "produttori" rientrano sì nello Stato, ma non hanno accesso a cariche politiche importanti. A questo punto possiamo notare che, nella città concepita da Aristotele, i veri cittadini, tutti uguali per saggezza e virtù, possono ambire a ricoprire, a turno con gli altri, la carica di guida dello Stato e, una volta che ognuno di essi sarà alla guida della città, dovrà garantire giustizia ed equità per tutti di modo che tutti possano essere felici. Affinché un cittadino possa diventare un uomo virtuoso in maniera eccellente, dovrà sottoporsi a un lungo processo di formazione (la *scholē*) nel quale impari a

¹¹⁷ *Ivi*, pp. 74-75.

sviluppare la propria virtù e le proprie capacità deliberative al fine di poter, un giorno, governare la città e garantire a tutti la felicità¹¹⁸:

In una città perfetta come l'*ariste politeia* dei libri VII – VIII, il circolo virtuoso tra uomini *phronimoi* e governo cittadino si chiude in un progetto educativo che appare come il motore, il nucleo generatore della felicità pubblica: il legislatore curerà il modo in cui da essa possano scaturire le diverse competenze di cui la città ha bisogno, all'interno di una sostanziale uguaglianza dei cittadini che dovranno alternarsi nei ruoli di comando e saper esprimere la loro virtù anche nell'essere comandati (VII, 13-14). Godere della *scholè* è insieme segno distintivo, preconditione formativa, condizione di esercizio e di felicità per gli *spoudaioi*, uomini virtuosi (*phronimoi*) e, dunque, politici eccellenti¹¹⁹.

Aristotele ritiene che in uno Stato così concepito l'unica minaccia in grado di destabilizzare la giustizia e l'equilibrio dei beni tra i cittadini consista nel fatto che possano esserci pochi uomini virtuosi in grado di guidarlo. Per questo motivo si deve trovare la forma di governo migliore atta a garantire la pace e la felicità. Anzitutto, affinché lo Stato sia amministrato da uomini davvero virtuosi, i governanti non dovranno essere scelti tra i ricchi o tra i nobili, ma tra coloro i quali dimostrino veramente di possedere la virtù morale in maniera completa; essi non soltanto dovranno essere pronti a governare, ma dovranno anche dimostrare di saper essere governati a loro volta.

A questo punto sorge, per Aristotele, il problema di capire quale o quali siano le forme di governo migliori. Il filosofo giunge alla conclusione che la monarchia (ovvero il governo di uno solo), l'aristocrazia (ovvero il governo dei "migliori") e la *politia* (vale a dire il governo dei molti, che però sono virtuosi), sono le forme di governo che maggiormente si addicono alla "città migliore", perché esse perseguono la felicità collettiva assicurando a tutti la equa distribuzione della virtù. Esse, quando degenerano e prevale l'interesse di potere di chi governa, andando a minacciare la giustizia nello Stato, danno vita al loro corrispettivo negativo (monarchia / tirannide, aristocrazia / oligarchia, *politia* / democrazia¹²⁰). Poiché la virtù sta nella "medietà" tra eccesso e difetto, nello Stato

¹¹⁸ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, pp. 75 ss.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 75-76.

¹²⁰ Qui bisogna sottolineare che, per Aristotele, la democrazia è l'opposto negativo della *politia* perché, mentre quest'ultima consiste nel governo da parte di tutti ma solamente quando tutti sono virtuosi, la

migliore coloro che potranno governare dovranno far parte di quella classe sociale nella quale non vi siano cittadini né troppo ricchi (troppo esposti alle passioni) né troppo poveri (troppo esposti all'insofferenza), ma solo cittadini che possiedono la “giusta” dose di ricchezze e di beni, i quali siano capaci di garantire l'equità e la giustizia per tutti¹²¹:

Lo stato vuole essere costituito, per quanto è possibile, di elementi uguali e simili, il che succede soprattutto con le persone del ceto medio. Di conseguenza ha necessariamente l'ordinamento migliore lo stato che risulti di quegli elementi dei quali diciamo che è formata per natura la compagine dello stato. E son questi cittadini che nello stato hanno l'esistenza garantita più di tutti: infatti essi non bramano le altre cose, come i poveri, né gli altri le loro, come fanno appunto i poveri dei beni dei ricchi, e quindi per non essere essi stessi presi di mira e per non prendere di mira gli altri, vivono al di fuori di ogni pericolo. (Aristotele, *Politica*, IV 11, 1295b 26-36).

Una differenza sostanziale fra la visione aristotelica e quella platonica dello Stato consiste nella concezione della proprietà privata e della famiglia. Secondo Platone, come abbiamo visto nel capitolo precedente, coloro che governano lo Stato non possono avere né famiglia né proprietà o beni propri (privati). Questo perché i governanti che possedessero una famiglia sarebbero maggiormente portati a tutelare gli interessi dei propri familiari, piuttosto che quelli dello Stato, e allo stesso modo, se possedessero ricchezze e beni propri, ne sarebbero in qualche modo succubi e si disinteresserebbero del bene comune. Aristotele, invece, ritiene che anche i governanti abbiano pieno diritto di avere una moglie e dei figli propri, e inoltre ricchezze e beni propri (naturalmente sempre in misura equa con gli altri). Aristotele, come già abbiamo visto, concepisce la famiglia, che consiste nell'unione tra uomo e donna possibilmente accompagnata dalla nascita di figli, come una forma di unione politica che nasce nella vita umana in maniera naturale, per cui è inconcepibile fermarne la realizzazione. Inoltre la famiglia, essendo appunto la prima forma politica, è il fondamento dello Stato, poiché all'interno di essa si instaurano determinate gerarchie (cioè, come abbiamo già visto, il dominio del marito sulla moglie, sui figli e sugli schiavi) che sono simili a quelle presenti nello Stato, sotto forma di governanti e governati. Oltre al percorso

democrazia dà modo di poter governare lo Stato anche a persone che non sono affatto virtuose. Ecco perché, per Aristotele, la democrazia è negativa.

¹²¹ Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, p. 77.

educativo che dovrà seguire quando avrà una certa età, è inizialmente in ambito familiare che l'uomo può cominciare a comprendere cosa significhi comandare ed essere comandato (precisamente grazie al rapporto tra padre e figlio che, per certi aspetti, corrisponde al rapporto tra governante e governato nello Stato):

La comunità di padre e figli ha la forma del regno, dato che il padre si prende cura dei figli, e su questa base anche Omero chiama Zeus "padre": il regno vuol essere come un dominio paterno...(Aristotele, *EN*, VIII 12, 1160b 24-27).

Inoltre, secondo Aristotele, soltanto quando un uomo possiede figli e beni materiali propri, che egli giudica come estensioni di sé stesso, può comprendere cosa significhi realmente "amare" qualcuno o qualcosa. Quindi, comprendendo l'importanza che per lui hanno i propri cari e le proprie "cose", e comprendendo che anche gli altri attribuiscono alle loro cose la stessa importanza che egli dà alle proprie, un uomo potrà comprendere che nello Stato migliore, fintanto che ci saranno equilibrio e giustizia, che sono componenti fondamentali, ci saranno anche le condizioni per il conseguimento della felicità sia individuale sia, soprattutto, politica¹²².

E' opportuno ritornare a questo punto su due virtù etiche che, per Aristotele, sono fondamentali per la realizzazione dello Stato migliore: l'amicizia e la giustizia. L'amicizia, nella sua "versione naturale", è ciò che lega insieme ciascun componente di una famiglia, mentre dal punto di vista politico essa è ciò che consolida la concordia fra tutti i cittadini virtuosi. L'amicizia è il valore che garantisce la pace familiare e sociale, e da un certo punto di vista, nella visione aristotelica essa può essere vista come "erede" dell'*eros* platonico, poiché mentre per Platone l'uomo era spinto verso la conoscenza grazie alla "forza" dell'*eros*, per Aristotele l'amicizia è quella forza che spinge l'uomo ad unirsi agli altri. Secondo il filosofo, il sentimento dell'amicizia trova la sua migliore espressione quando ha luogo tra persone "pari" tra loro, e quand'è legata alla virtù, si instaura fra

¹²² Cfr. F. De Luise, G. Farinetti, *op. cit.*, pp. 78-80.

persone che riconoscono negli altri le stesse virtù che riconoscono in sé stessi, ovvero si “manifesta” fra persone “buone”¹²³:

Come è stato detto più volte, amicizia è soprattutto quella dei buoni, infatti si ritiene che sia degno di affetto e di scelta ciò che in assoluto è buono o piacevole, ma che per un individuo determinato lo sia ciò che è buono o piacevole per lui: per entrambe queste ragioni, il buono è degno di affetto e di scelta per il buono. Parrebbe che il sentimento d'affetto sia una passione, così come l'amicizia è uno stato abituale: si hanno sentimenti d'affetto per le cose inanimate non meno che per le persone, ma si ricambi l'amicizia sulla base di una scelta, che deriva da uno stato abituale. (Aristotele, *EN*, VIII 7, 25 – 32).

L'amicizia è presente anche nell'individuo preso singolarmente, poiché ognuno di noi, secondo Aristotele, ama la parte migliore di sé stesso, ovvero quella pensante; questo si nota in maniera maggiormente marcata nel filosofo, il quale ama profondamente la riflessione e la conoscenza. Aristotele osserva anche che oltre all'amicizia fra buoni e fra gli individui con sé stessi, vi sono anche tipologie d'amicizia meno perfette, per esempio quella fra padre e figlio, marito e moglie e governante e suddito. Queste tipologie d'amicizia non sono paritarie ma si basano sul merito (“chi è migliore dovrà ricevere più affetto di quanto dispensi”)¹²⁴.

Le tesi aristoteliche sono, a mio avviso, molto interessanti anche riguardo alla distinzione di tre tipologie generali d'amicizia, ancora oggi degne di riflessione. Aristotele aveva ben inquadrato la natura umana, e certi rapporti interpersonali tra gli uomini rimangono costanti. Nel libro VIII dell'*Etica Nicomachea* si afferma infatti che esistono l'amicizia basata sulla virtù, l'amicizia basata sul piacere e l'amicizia basata sull'utilità. L'amicizia fondata sulla virtù, afferma il filosofo, è la forma d'amicizia perfetta e quindi la migliore, perché in tal caso ogni individuo, legato all'altro grazie al riconoscimento delle proprie virtù nell'altro, prova affetto per i propri amici e desidera il loro bene e tale amicizia, finché ognuno rimane buono e virtuoso, non finirà mai:

¹²³ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 196.

¹²⁴ *Ivi*, p. 197.

Perfetta è l'amicizia tra i buoni e coloro che sono simili per virtù. Costoro infatti, in quanto buoni, desiderano allo stesso modo reciprocamente l'uno il bene dell'altro, e sono buoni di per sé. Coloro che desiderano il bene dei propri amici per loro stessi sono amici al massimo grado, dato che hanno questo atteggiamento per essi stessi e non per accidente; quindi tale amicizia permane salda finché essi rimangono buoni, e la virtù è stabile. (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII 4, 1156b 7-14).

L'amicizia fondata sul piacere, invece, si manifesta tra gli uomini che, pur provando affetto gli uni per gli altri, non sono uniti dalle virtù (pertanto non si interessano del bene degli amici), ma si frequentano solo per il piacere reciproco che trovano gli uni nella compagnia degli altri (*EN*, VIII 5, 1157a 1-15). Questo tipo d'amicizia è inferiore a quella basata sulla virtù (perché finisce non appena gli individui in questione non provano più piacere nello stare insieme), ma è superiore al terzo tipo d'amicizia, quella fondata sull'utilità. Infatti, quest'ultima tipologia si ha quando due o più individui si frequentano solo ed esclusivamente perché ricavano un utile l'uno dall'altro, ovvero ne traggono profitti particolari come ricchezze, vantaggi a livello privato e/o a livello pubblico (come, ad esempio, maggior fama e onori all'interno della comunità oppure la possibilità di poter ricoprire cariche di potere importanti). Tale amicizia, però, finisce quando l'utile viene a mancare (*EN*, VIII, 5, 1157a 16-20). Secondo Aristotele, che discute la questione lungo tutto il libro VIII dell'*Etica Nicomachea*, anche se le città (o in generale gli Stati) vengono fondati in vista dell'utilità che gli uomini hanno gli uni verso gli altri, la città migliore sarà quella nella quale i cittadini saranno amici di virtù, e desidereranno, infatti, il bene non solo per sé stessi ma anche per gli altri.

Altra virtù fondamentale per la costituzione della città migliore è la giustizia. Aristotele, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, afferma che la giustizia personale (quella che interessa il singolo individuo) è una virtù che si acquisisce con l'abitudine, permette alla nostra anima razionale di cogliere il giusto mezzo tra eccesso e difetto, e permette dunque agli uomini di deliberare e di agire "bene". In ambito pratico e relazionale, invece, Aristotele ritiene che i campi d'azione della giustizia siano due: quello familiare e quello pubblico (*EN*, V, 10). Secondo il filosofo la giustizia all'interno della famiglia consiste nel

rapporto di subordinazione dei figli e della moglie rispettivamente al padre e al marito. Nella famiglia, l'uomo (se è virtuoso) non solo dovrà avere potere su moglie e figli, ma dovrà *in primis* garantire "ordine" (fra tutti i familiari) e creare le condizioni per la felicità¹²⁵.

In ambito pubblico, invece, la giustizia si può suddividere in "distributiva" e "correttiva". Aristotele non si sofferma sulle modalità di connessione fra la giustizia del singolo e la giustizia politica, tuttavia ritiene che l'uomo che ha sviluppato la giustizia dentro di sé sia in grado anche di portare la giustizia in ambito pubblico, poiché, così come la giustizia individuale consiste in una sorta di "medietà", allo stesso modo la giustizia pubblica, in un certo senso, consiste nel dare a tutti ciò che spetta loro in base ai propri meriti. La giustizia, stando alla visione aristotelica, nello Stato migliore si verifica non solo quando tutti i cittadini rispettano le leggi (che sono state fatte da uomini virtuosi e quindi sono utili al fine del bene comune e della felicità), ma anche quando tutti possono godere degli stessi beni e delle stesse quantità di beni in maniera equa (grazie all'applicazione della giustizia distributiva) e quando coloro che infrangono la legge vengono puniti nel "giusto modo" in base al crimine che hanno commesso (grazie all'applicazione della giustizia correttiva). Uno Stato del genere, ci fa capire Aristotele nel corso di tutto il libro V dell'*Etica Nicomachea*, è l'ideale per il raggiungimento della felicità collettiva¹²⁶.

5. Felicità contemplativa

A questo punto mi sembra doveroso parlare di quella che Aristotele chiama "felicità teoretica" (o contemplativa). Questa tipologia aristotelica di felicità poiché, come vedremo a breve, sembra contrastare in parte con quanto detto sulla felicità pratica, costituisce un

¹²⁵ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, 198, 199.

¹²⁶ Cfr. J. Annas, *op. cit.*, pp. 425 - 430.

problema interpretativo assai discusso. In alcuni passi del libro X dell'*Etica Nicomachea*, prevalentemente nei capitoli dal 7 al 9, il filosofo individua un “tipo” di felicità che definisce addirittura superiore alla felicità pratica realizzata nella politica, vale a dire, appunto, la felicità teoretica:

Se la felicità è attività secondo virtù, è ragionevole che lo sia secondo la più eccellente, e questa verrà a essere la virtù di ciò che è migliore. Quindi, o che l'intelletto sia ciò che è ritenuto comandare e dominare per natura e avere nozione delle cose belle e divine, o che sia qualcosa d'altro; o che l'intelletto stesso sia divino, o che sia la cosa più divina che è in noi, la sua attività secondo la virtù propria verrà a essere la felicità perfetta. Che è un'attività teoretica, lo abbiamo detto. (Aristotele, *EN*, X 7, 1177a 12-19).

Stando a questa sua “nuova” posizione, come fa notare anche Vegetti¹²⁷, Aristotele sembrerebbe essere in contraddizione con quanto aveva affermato in precedenza, cioè quando, in tutto il libro I dell'*Etica Nicomachea*, aveva continuamente sottolineato l'importanza assoluta della felicità di tipo pratico che si realizza nel contesto politico. Prima di analizzare questo apparente cambio di opinione, e prima di tentare di darne una spiegazione, vediamo in che cosa consiste, per il filosofo, la felicità contemplativa.

Come sappiamo Aristotele afferma, nel libro I dell'*Etica Nicomachea*, che alle due importanti funzioni dell'anima umana, quella razionale e quella “desiderante” (insita nella parte irrazionale), corrispondono due tipi di virtù, quelle etiche, legate all'*ethos* e all'azione, e quelle dianoetiche, legate alla ragione (*EN*, I 13 1103a 2 sgg.). La parte razionale dell'anima è a sua volta suddivisa in due, quella legata alla pratica, la cui virtù principale è la *phronesis*, e quella del pensiero teorico, la cui virtù principale è la *sophia* (*EN*, VI, 2). La sapienza consiste nella conoscenza dell'eterno e del necessario ed ha il suo culmine nella teoria cosmo-teologica. Essa, inoltre, è estranea al mondo umano e sensibile:

Per questo la gente dice che Anassagora, Talete e i loro simili sono sapienti ma non saggi, quando li vede ignorare il proprio vantaggio, e afferma che conoscono cose straordinarie, meravigliose, difficili e sovrumane, ma inutili, perché non indagano i beni umani. (*EN*, VI 7, 1141b, 5-9).

¹²⁷ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 202.

Come ho già accennato nei precedenti paragrafi, per Aristotele la vita umana si realizza appieno all'interno della comunità e tutto ciò che è al di fuori di tale vita o è bestiale o è divino: ovviamente, mentre la vita bestiale è "inferiore" alla vita umana, la vita divina le è, invece, superiore. Pertanto, secondo Aristotele, anche la felicità contemplativa (che, in un certo senso, è appunto legata al divino) risulta essere superiore alla felicità pratica (e dunque politica) perché quest'ultima è legata alla vita umana, inferiore appunto a quella "divina" (Aristotele, *EN*, X 8, 1178b 20 – 33)¹²⁸. E' interessante notare che, per Aristotele, teoria e divinità sono connessi: la divinità è sia l'oggetto che il soggetto della teoria. Essa (la divinità) è intesa da Aristotele sia come un "dio pensante" (*Metafisica*, XII, 7), sia come *nous*, intelletto, che costituisce la parte divina dell'uomo (*EN*, X 7, 1177a 14-17). Dunque, all'attività razionale corrisponde la felicità teoretica (o contemplativa) ed essa è la più perfetta perché è perpetua e, soprattutto, autosufficiente e conferisce tale continuità e autosufficienza anche alla ricerca filosofica. Pertanto, la felicità contemplativa, che consiste appunto nel sapere, conoscere e contemplare non solo il divino che c'è nel cosmo, ma anche in noi stessi, è propria solo del filosofo. Questo perché, afferma Aristotele, il filosofo è il solo che si interessa all'attività teoretica, e mentre gli altri rivolgono la loro attenzione e i loro sforzi soltanto alla pratica, il filosofo incanala i propri sforzi intellettuali anche e soprattutto nell'attività contemplativa. Anche se il filosofo, così come l'uomo politico, ha bisogno di beni esteriori e di "collaboratori", questo bisogno, da parte sua, è di gran lunga inferiore rispetto a quello del politico: pertanto il filosofo è infinitamente meno soggetto ai bisogni materiali e infinitamente più protetto dalle vicende della sorte (*EN*, X 8, 9). L'attività teoretica, dunque, essendo autosufficiente, finalizzata a sé stessa e praticabile dal filosofo nella pace dell'attività intellettuale, fa della felicità contemplativa una vera e propria beatitudine. Il filosofo, infatti, è l'unico vero *makarios* (beato) sulla Terra, secondo solo al dio che è allo stesso tempo oggetto e soggetto della sua attività teoretica:

¹²⁸ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 205.

Ma un tale modo di vivere [quello del filosofo] verrà a essere superiore a quello concesso all'uomo, dato che non vivrà in tal modo in quanto essere umano, ma in quanto si trova in lui qualcosa di divino: di quanto tale elemento divino si distingue dal composto, di tanto anche la sua attività differisce da quella secondo l'altra specie di virtù. Se quindi l'intelletto è cosa divina rispetto all'essere umano, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita umana. (Aristotele, *EN*, X 7, 177b 27-34).

Le azioni virtuose della politica sono prive di autosufficienza e di stabilità, al contrario di quelle legate alla teoria, pertanto sono inferiori a quest'ultime perché non hanno legami con il divino, ma sono legate alla dimensione del corpo e delle passioni (*EN*, X 8, 1178a 9 sgg.). Pertanto la felicità contemplativa è superiore a quella politica, e il percorso di vita da intraprendere per raggiungerla è proprio quello scelto dal filosofo, poiché egli è consapevole del fatto che l'uomo è anzitutto *nous* (intelletto, intelligenza) (*EN*, X 8, 1178b 2 sgg.), e che, quindi, le attività "migliori" (prima di quelle pratiche) sono quelle teoretiche e coloro che si interessano alla vita contemplativa sono i più cari agli dei:

Chi vive secondo l'intelletto e si dedica ad esso potrà apparirci come uno che si trova nella disposizione migliore ed è prediletto dagli dèi, perché, se essi hanno in qualche modo cura per le cose umane, verrà a essere ragionevole credere che ne apprezzino soprattutto l'elemento migliore e più affine a loro (e questo sarà l'intelletto), e che ricambino con benefici coloro che amano e onorano in maggior misura questo elemento, ritenendoli persone che si prendono cura di ciò che loro stessi amano, e persone che agiscono in modo nobile e corretto. (Aristotele, *EN*, X 9, 1179a 24-32).

A questo punto mi sembra doveroso spiegare che sorge qui un problema interpretativo fortemente discusso, poiché da quanto abbiamo potuto evincere dalla lettura del libro I dell'*Etica Nicomachea*, Aristotele sottolineava l'importanza fondamentale della felicità di tipo pratico, e di conseguenza, politico, mentre adesso sembra cambiare idea in quanto pone maggior rilievo alla felicità di tipo contemplativo.

Molti studiosi che si sono occupati dei testi aristotelici inerenti alla felicità (in questo caso soprattutto all'*Etica Nicomachea*) hanno notato questa incongruenza, a partire da Schleiermacher che nel 1817 pose per primo la questione¹²⁹.

¹²⁹ Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 207.

In particolare Werner Jaeger ritiene che Aristotele, nelle sue etiche (*Eudemia*, *Nicomachea*, *Grande Etica*) abbia gradualmente attribuito importanza sempre minore alla felicità contemplativa (che per Platone, invece, è la più importante) rispetto a quella pratica, e che l'elogio aristotelico della felicità contemplativa presente nell'*Etica Nicomachea* (X 7-9), sia un "residuo" della visione platonica dalla quale lo Stagirita si stava lentamente distaccando. Gigon, d'accordo con Jaeger, è in più convinto che Aristotele abbia eseguito due diverse stesure dell'*Etica Nicomachea*, la prima più vicina alle teorie platoniche e la seconda più distante. Gigon ritiene, perciò, che i capitoli dell'*Etica Nicomachea* inerenti alla superiorità della felicità contemplativa appartengano alla prima stesura e siano stati inseriti successivamente nella seconda, quella che noi oggi leggiamo. Ad ogni modo questa apparente incongruenza, nel pensiero di Aristotele, può essere spiegata principalmente in due modi. In primo luogo si può pensare che il filosofo abbia percepito e sottolineato una distinzione, all'interno dell'anima umana, tra la dimensione intellettuale e quella legata alla pratica e, di conseguenza, tra la felicità teoretica e quella pratica. D'altronde si può ipotizzare che egli abbia "destinato" l'opera ad un pubblico differente: ai semplici cittadini la parte che tratta di felicità pratica e politica, ai filosofi, invece, quella che riguarda la parte dedicata alla felicità teoretica. Quest'ultima ipotesi è sostenuta da Bien¹³⁰.

Christoph Horn, inoltre, ha notato che, per Aristotele, l'attività morale (legata alla felicità pratica) possiede un grande svantaggio rispetto all'attività teoretica (legata alla felicità contemplativa), nel momento in cui l'attività morale necessita di beni esterni (ad esempio si ha bisogno di denaro per essere generosi e giusti, forza fisica per essere coraggiosi, di agio per essere temperanti, e così via: *EN*, X 8, 1178a 29 – 36), mentre non c'è bisogno di alcun bene esteriore per mettere in atto le virtù intellettuali. Da questo punto

¹³⁰ *Ivi*, pp. 207, 208.

di vista dunque la felicità pratica non è perfetta, mentre, invece, quella contemplativa lo è a tutti gli effetti¹³¹.

A questo punto, stando a quanto detto fino ad ora, vorrei fare una constatazione importante: in base alle informazioni in nostro possesso possiamo dire che, nella visione eudemonistica di Aristotele, la felicità pratica realizzata in quella politica è più importante, rispetto a quella contemplativa, per quanto riguarda la piena realizzazione della “natura umana” e la creazione di uno Stato “giusto” nel quale tutti i cittadini possano vivere in pace e prosperità; mentre invece la felicità contemplativa è più importante per quanto riguarda la dimensione individuale (dunque non comunitaria) e la realizzazione delle potenzialità divine che sono nell’anima di ogni individuo.

Riassumendo quanto detto fino ad ora, l’anima dell’uomo, per Aristotele, è suddivisa in due “parti”, razionale e irrazionale. La parte irrazionale, a sua volta, è suddivisa in due parti: quella appetitiva (legata alle funzioni vitali dell’organismo e agli istinti) e quella “percettiva” e della “tendenza” (fonte dei desideri e delle passioni, e legata alla parte inerente alla ragione). La parte razionale, a sua volta, è divisa in due: quella dell’intelletto e quella della ragione calcolatrice. C’è da dire però che, anche se a prima vista sembrerebbero quattro parti distinte, in realtà esse sono tre, poiché la “tendenza” (quindi la parte desiderante) è strettamente connessa alla ragione (nella sua parte più legata all’attività pratica). Pertanto il quadro dell’anima che si delinea è il seguente: parte appetitiva, parte desiderante connessa alla parte razionale, e l’intelletto.

Aristotele afferma poi che esistono virtù di due tipi: quelle etiche, legate alla parte razionale e a quella delle passioni e che sono connesse al carattere e legate all’attività pratica, e quelle dianoetiche, legate all’intelletto e all’attività teoretica. Tutte le virtù possono svilupparsi nell’anima umana solo grazie all’uso della ragione e all’abitudine di

¹³¹ Christoph Horn, *L’arte della vita nell’antichità, felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, Carocci editore, Roma 2005, pp. 85-86.

praticarle, e in base a quelle che sono le disposizioni naturali di ognuno, ci sono uomini maggiormente in grado di sviluppare e mettere in atto le virtù e uomini in grado di fare questo in maniera minore. La virtù secondo Aristotele è, in buona sostanza, l'attività dell'anima secondo ragione. C'è una virtù che, se mi è consentito spiegarlo a mio modo, pur essendo dianoetica è, per certi aspetti, "intermedia" nel senso che è legata fortemente all'azione, ed essa è la saggezza (*phronesis*).

Aristotele afferma che ogni attività umana è rivolta verso ciò che ogni individuo ritiene essere un "bene", ma non unico e ideale, bensì molteplice e pratico.

Il bene in assoluto "migliore", quello maggiormente "ricercato" da tutti gli uomini è la felicità, data dall'attività dell'anima secondo virtù. Aristotele "individua" diverse tipologie di felicità: quella pratica che si realizza nella dimensione politica e quella teoretica (o contemplativa). La felicità pratica (quella che riguarda ogni uomo preso singolarmente) si concretizza quando l'anima razionale di un uomo, dominando quella desiderante, lo conduce a realizzare appieno tutte le sue potenzialità; inoltre essa è raggiunta quando, all'interno dell'anima razionale dell'individuo in questione, tutte le virtù etiche sono sviluppate al massimo grado e in maniera equa, ovvero quando l'uomo in questione ha la capacità sia di dominare e moderare i propri desideri e piaceri (sfruttando saggezza e temperanza), sia di riuscire a scegliere sempre il "giusto mezzo" più congeniale alla sua stessa natura (agendo con giustizia). Questa felicità è legata anche ai beni esteriori (possedere ricchezze, onori, amici ecc.) che però non devono mai né eccedere né difettare (e l'uomo veramente virtuoso sa realmente cos'è meglio per sé stesso). Come abbiamo visto, per raggiungere la felicità a livello individuale bisogna necessariamente compiere determinate azioni, ovvero mettere in pratica le proprie virtù; ecco perché si parla di felicità pratica, la quale può indirizzare l'uomo verso il corretto vivere in comunità.

Infatti, per Aristotele, la vita umana si realizza all'interno della società e, per questo, diventa fondamentale conoscere cosa sia la felicità politica. La prima forma di unione

“politica” è quella familiare (infatti, per Aristotele la famiglia rappresenta il fondamento di ogni Stato) poi, in ambito più ampio, si passa allo Stato vero e proprio che è quello nel quale convivono appunto più famiglie e, quindi, molti cittadini. La felicità politica è raggiunta da tutti i cittadini di uno Stato solo quando essi vivono all’interno di una società che li possa aiutare in tal senso. La città migliore (lo Stato migliore), secondo Aristotele, è quello, guidato (a turno), da uomini veramente saggi e virtuosi che, grazie all’amicizia (lo stato abituale che spinge a provare affetto non solo per i propri familiari, ma anche per i propri concittadini, e a desiderare il bene per loro) possono garantire giustizia, equità, pace e prosperità per tutti, con ciò permettendo a tutti di imparare ad agire in maniera virtuosa e realizzare sé stessi. La felicità pratica legata all’attività politica è, secondo Aristotele, la migliore che la “vita umana” possa raggiungere.

A questo punto veniamo alla felicità contemplativa (o teoretica). Essa è addirittura superiore a quella “pratico-politica”, ma solo perché è legata alla “vita divina”, più che alla “vita umana”. Aristotele, infatti, è convinto che la parte intellettuale della nostra anima abbia a che fare col divino, poiché in un certo senso è parte del cosmo e, quindi, del dio che per Aristotele garantisce il movimento di tutte le cose esistenti. La felicità contemplativa è raggiungibile soltanto dai filosofi, poiché soltanto essi (che sono gli unici ad interessarsi soprattutto alla teoria), attraverso le proprie virtù dianoetiche (intelligenza, scienza e sapienza) possono giungere alla sapienza perfetta, la quale consiste appunto nella piena conoscenza e contemplazione del dio e di ciò che è eterno e necessario. Ecco perché Aristotele afferma che la felicità contemplativa è superiore a quella politica: perché mentre quest’ultima è inerente alla “vita umana” e raggiungibile da tutti gli uomini virtuosi, quella contemplativa, invece, è inerente alla “vita divina”, che è superiore a quella umana, e può essere raggiunta solo da coloro che, attraverso l’attività teoretica, riescono a realizzare appieno le proprie virtù dianoetiche e ad affermare il divino che c’è in loro; essi sono i filosofi. Infine è importante dire anche che, secondo Aristotele, non ci sono né premi né

punizioni che attendono le anime dei defunti nell'aldilà. Secondo Aristotele gli uomini malvagi, o che comunque non sono virtuosi, semplicemente non potranno essere felici mentre, invece, gli uomini buoni e virtuosi potranno raggiungere la felicità la quale, per il filosofo, è il bene più vero e migliore che un uomo possa ottenere in questa vita.

Conclusione

Poiché ritengo che quanto detto finora sulla visione eudemonistica di Socrate, Platone e Aristotele sia più che sufficiente, per evitare ripetizioni inutili non mi limiterò solamente a riassumere in breve, passo dopo passo, ciò che i tre filosofi hanno affermato sulla felicità e sulle virtù ma, in queste conclusioni del mio lavoro, sottolineerò le affinità e le differenze fondamentali che intercorrono fra le loro teorie. Successivamente, potremo renderci conto di quali siano le differenze e le somiglianze che la concezione generale di felicità nell'antichità possiede rispetto a quella moderna e contemporanea.

Tutti e tre i filosofi sottolineano l'importanza della cura della propria anima però, mentre per Socrate l'anima è unitaria e non v'è certezza assoluta sulla sua immortalità, secondo Platone (che a differenza di Socrate riconosce il ruolo delle passioni e, dunque, attenua l'intellettualismo socratico) essa è tripartita (razionale, irascibile, concupiscibile) ed è sicuramente immortale (o almeno lo è la parte razionale). Aristotele, invece, propone un ulteriore modello psichico, ritenendo l'anima divisa in due grandi parti o funzioni (razionale e irrazionale) che a loro volta si suddividono rispettivamente in altre due parti (parte intellettiva e parte calcolativa o razionale, e parte desiderante e vegetativa); inoltre, se si può parlare di immortalità, la sola parte immortale è quella intellettiva.

Ciò che è fondamentale per i tre filosofi è l'esercizio continuo delle virtù. Per Socrate l'uomo si prende cura della propria anima quando agisce dando la priorità a ciò che è considerato un bene per essa, dominando e limitando, invece, i beni esteriori e quelli corporei. Socrate è convinto che l'uomo, per dare la priorità ai beni dell'anima, deve prima conoscere quali sono tali beni, pertanto deve possedere la conoscenza, che per il filosofo è strettamente legata alla virtù. Per Socrate, infatti, conoscenza e virtù si equivalgono. Platone, altrettanto consapevole dell'importanza della conoscenza di ciò che è bene e della cura dell'anima, afferma che la virtù consiste nel dominio di una parte razionale dell'anima

sulle altre e all'armonia tra tutte e tre le parti. Aristotele descrive un campo complesso di virtù, distinguendo le virtù etiche (legate alla parte irrazionale dell'anima) e le virtù dianoetiche (legate alla parte razionale dell'anima), inoltre, per Aristotele, virtuoso è l'uomo che riesce sempre ad agire al meglio delle proprie capacità, riconoscendo e cogliendo sempre il "giusto mezzo" tra l'eccesso e il difetto.

Un altro concetto molto importante, analizzato dai tre filosofi, è il concetto di "bene" che, come abbiamo visto, è connesso alla virtù e all'anima umana: infatti, per agire "bene" bisogna conoscere cosa sia il "bene". Su questo Socrate, Platone e Aristotele sono d'accordo, ma hanno teorie diverse su cosa sia effettivamente il bene. Per Socrate il bene consiste nel poter continuamente filosofare, ricercando la verità, e nell'agire sempre in maniera virtuosa e moralmente corretta, riconoscendo e perseguendo i beni per la propria anima. Per Platone invece, il quale ha teorizzato l'esistenza di un mondo sovrasensibile (sede delle idee), il "vero bene" è l'idea più importante di tutte, poiché è ciò che garantisce l'esistenza e l'essenza a tutte le idee, ed è il punto più alto della conoscenza. Secondo Aristotele, infine, il bene è unico in quanto ente divino (poiché per Aristotele esiste un dio supremo), mentre è molteplice in quanto concetto presente in ogni cosa. Quindi Aristotele parla di una vasta gamma di beni, piuttosto che di un singolo bene.

In connessione con le proprie concezioni del bene, i tre filosofi, orientano le proprie riflessioni sul concetto di felicità. Secondo Socrate la felicità, che per il filosofo è soltanto di un tipo, è strettamente connessa (fino all'identità) con la virtù e si concretizza quando l'individuo riesce, in maniera continua, a ricercare ciò che è bene per la propria anima e a realizzarlo tramite comportamenti virtuosi. Inoltre l'uomo che ha raggiunto la felicità, se è veramente virtuoso, difficilmente potrà perderla, e può aiutare gli altri a raggiungerla, insegnando loro a sviluppare le proprie virtù.

Nella riflessione platonica, invece, si colgono due versioni della felicità. Da un lato sembra che essa sia legata alla dimensione materiale e dall'altro a quella teoretica. La

felicità legata alla dimensione materiale può essere raggiunta, individualmente, da tutti quegli individui che sono riusciti a generare ordine e armonia all'interno della loro anima e che vivono in uno Stato guidato da uomini veramente virtuosi che garantiscano giustizia, pace ed equità per tutti. Questo tipo di felicità, se non vengono esercitati continuamente comportamenti moralmente buoni e virtuosi può essere perduta e può essere nuovamente raggiunta soltanto da uomini veramente virtuosi. C'è invece una felicità di tipo teoretico, che una volta raggiunta è permanente, ed è conseguibile solo da parte dei filosofi i quali, in questa vita, sono riusciti a rendere estremamente pura la loro anima tramite la continua attività filosofica e grazie ad un ripetuto comportamento virtuoso. Essa consiste, una volta che l'anima si è liberata dal corpo fisico, nella contemplazione perpetua dell'idea del "vero bene" presente nel mondo sovrasensibile.

Aristotele pone fra felicità pratica e contemplativa una differenza chiara e netta. La felicità pratica consiste nella realizzazione di tutte le potenzialità dell'individuo grazie al pieno sviluppo delle virtù etiche. Essa si realizza al meglio all'interno di uno Stato nel quale tutti i cittadini sono governati, a turno, da uomini virtuosi e saggi, i quali possono garantire giustizia, equità, pace e felicità per tutti. Secondo Aristotele la felicità della vita pratica, che si realizza nella politica, è la migliore che un uomo possa raggiungere (almeno in quanto essere umano). Ma c'è una felicità contemplativa che è superiore poiché è connessa con la dimensione divina. La felicità contemplativa, come sappiamo, può essere raggiunta soltanto dai filosofi (diversamente da quella pratica raggiungibile da tutti) e consiste appunto nella piena conoscenza e contemplazione di ciò che è eterno e necessario.

Ci sono ancora due concetti dei quali mi sembra doveroso parlare: l'importanza dei beni esteriori, i premi che spettano agli uomini "buoni", e le punizioni che spettano a quelli "malvagi". Socrate e Platone ritengono che per raggiungere la felicità i beni esteriori (ricchezza, fama, potere, amici ecc.) non sono da scartarsi a priori, ma semplicemente da dominarsi e moderarsi; tuttavia essi non sono fondamentali. Per Aristotele, invece, per

quanto riguarda il conseguimento della felicità pratica, i beni esteriori sono sì da moderarsi e da limitarsi, ma, nella giusta misura, sono indispensabili. Un punto comune a Platone ed Aristotele, per quanto riguarda il discorso sui beni esteriori, resta che tali beni non sono assolutamente necessari al fine del raggiungimento della felicità di tipo contemplativo.

Per quanto riguarda, invece, i premi e le punizioni che “attendono” gli uomini il discorso può essere riassunto in questi termini: secondo Socrate e Aristotele non ci sono né premi né punizioni ad attendere l’uomo nell’aldilà, semplicemente, gli uomini malvagi e i non virtuosi, non potranno mai essere felici, mentre i buoni e virtuosi potranno raggiungere la felicità. Per Platone il discorso è diverso, in quanto egli è fermamente convinto dell’immortalità dell’anima. Pertanto, secondo Platone, l’anima dell’uomo moralmente corretto e virtuoso potrà restare per sempre nel mondo delle idee a contemplare il “vero bene”, mentre quella dell’uomo non virtuoso e malvagio sarà punita e costretta a reincarnarsi di nuovo nel mondo sensibile.

Mi preme, a questo punto, cercare di esporre in breve le differenze e le affinità principali presenti tra la concezione di felicità antica, e quella odierna. Poiché nel corso dei secoli, molti filosofi hanno espresso idee e punti di vista differenti su cosa sia la felicità, sarebbe impossibile, in poche righe, analizzarli in maniera sufficiente; pertanto mi limiterò ad esporne alcuni, cercando di non cadere in inutili generalizzazioni.

Le concezioni etiche di Socrate, Platone e Aristotele hanno in comune la visione eudemonistica della vita, tipica della filosofia antica, poiché sottolineano l’importanza fondamentale della felicità posta come fine nella vita degli uomini, a differenza della visione moderna che si basa sul concetto di “dovere” (io “devo” essere buono, io “devo” essere virtuoso).

Come abbiamo visto, tutti e tre sono convinti che la conoscenza del bene sia requisito necessario per giungere alla virtù, però ognuno dei tre intraprende il percorso conoscitivo in maniera differente: Socrate predilige il dialogo vivo tra due o più persone, all’interno del

quale sono presenti ragionamenti di tipo induttivo (dal particolare all'universale), mentre Platone ritiene fondamentale la conoscenza delle idee; Aristotele, d'altro canto, è convinto che, per ciò che concerne l'etica e la morale, si possa raggiungere la conoscenza prevalentemente grazie all'osservazione e all'analisi razionale dei comportamenti umani.

Vorrei sottolineare, per finire, una differenza fondamentale tra la concezione antica di felicità e quella odierna nel pensare corrente. La felicità (per i Greci *eudaimonia*, letteralmente: "essere in compagnia di un buon *daimon*", come ho già ampiamente sottolineato nel corso del mio lavoro), è sostanzialmente uno stato abituale dell'anima che può essere raggiunto grazie ad una coerente condotta di vita. Su questa base si innesta la riflessione dei filosofi, che istituiscono un nesso fra "vivere bene" e virtù. In linea di massima, invece, nella visione contemporanea la felicità non è considerata uno stato abituale dell'anima, ma qualcosa legato a sensazioni e emozioni intense. Secondo l'odierno senso comune, la felicità può essere identificata con l'essere estremamente gioiosi e contenti; quindi è sostanzialmente considerata una condizione sentimentale soggettiva. Secondo la visione contemporanea la felicità tende ad essere uno stato momentaneo, che si può perdere facilmente tutte le volte che non riusciamo più a soddisfare determinati desideri e piaceri, ma che si può raggiungere nuovamente ogni volta che attraversiamo periodi di immensa gioia, privi di sofferenze e dispiaceri, e pieni di grandi gratificazioni.

Giunto a questo punto del mio lavoro, vorrei esprimere un parere personale. Dopo essermi interrogato molto sulla felicità e dopo aver analizzato molti punti di vista differenti, posso affermare che i miei pensieri a riguardo si avvicinano maggiormente alla visione predominante nell'antichità e che, dal mio punto di vista, se vogliamo quantomeno "tentare" di raggiungere la felicità dovremmo fare tesoro degli insegnamenti degli antichi e cercare di ottenerla seguendo una condotta di vita moralmente ineccepibile e virtuosa, proprio come veniva consigliato da grandi filosofi come Socrate, Platone e Aristotele.

Bibliografia

Fonti antiche

ESIODO, *Opere e giorni*, traduzione a cura di Andrea Ercolani, Carocci editore, Roma 2010.

ARISTOFANE, *Le Nuvole*, traduzione a cura di Alessandro Grilli, BUR, Milano 2001.

PLATONE:

Alcibiade Primo, traduzione a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2015.

Apologia di Socrate, traduzione a cura di Ezio Savino, Mondadori, Milano 2008.

Critone, a cura di Ezio Savino, Mondadori, Milano 2008.

Eutidemo, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2015.

Eutifrone, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2001.

Fedone, a cura di Ezio Savino, Mondadori, Milano 2008.

Fedro, a cura di Monica Tondelli, Mondadori, Milano 2010.

Filebo, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano 2000.

Gorgia, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Roma-Bari 2015.

Leggi, a cura di Franco Ferrari e Silvia Poli, BUR, Milano 2005.

Menone, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Roma-Bari 2004.

Parmenide, a cura di Giuseppe Cambiano, Laterza, Roma-Bari 2003.

Protagora, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Roma-Bari 2015.

Repubblica, a cura di Franco Sartori, Laterza, Roma-Bari 2009.

Simposio, a cura di Carlo Diano, Marsilio Editori, Venezia 2006.

Teeteto, a cura di Valgimigli Manara, Laterza, Roma-Bari 2006.

Timeo, traduzione a cura di Francesco Fronterotta, BUR, Milano 2003.

SENOFONTE:

Memorabili, traduzione a cura di Anna Santoni, BUR, Milano 2010.

Tutti gli scritti socratici, a cura di Livia De Martinis, Bompiani, Milano 2013.

ARISTOTELE:

Etica Nicomachea, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari 2009.

Etica Eudemia e Grande Etica, in *Aristotele, le tre etiche, vol.2*, traduzione a cura di Arianna Fermani, RCS Bompiani, Milano 2008.

Politica, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2014.

Metafisica, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.

De anima, a cura di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano 2001.

CICERONE, *Tuscolane*, a cura di Lucia Zuccoli Clerici, BUR, Milano 1996.

AGOSTINO DI IPPONA, *La città di Dio*, traduzione a cura di Luigi Alici, Bompiani, Milano 2001.

TOMMASO D'AQUINO, *Compendio della Somma teologica di San Tommaso d'Aquino*, a cura di Giacomo Dal Sasso, Roberto Coggi, ESD, Bologna 1989.

Letteratura secondaria

ANNAS, J. *La morale della felicità, in Aristotele e nei filosofi dell'età ellenistica*, traduzione di Matteo Andolfo, Vita e Pensiero, Milano 1997.

CAIANI, L. *Lettura dell'Etica Nicomachea di Aristotele*, UTET libreria, Torino 1998.

CENTRONE, B. *Note sull'etimologia di eudaimonia*, in AMOROSO, L., FERRARIN, A., LA ROCCA, C., *Critica della ragione e forme dell'esperienza, studi in onore di Massimo Barale*, ETS, Pisa 2011, pp. 35-45.

CROSS, R. C., WOZLEY, A. D. *Plato's Republic: a Philosophical Commentary*, Macmillan, Londra 1964.

DE LUISE, F., FARINETTI, G. :

Storia della felicità, gli antichi e i moderni, Einaudi, Torino 2001.

Felicità socratica: immagini di Socrate e modelli antropologici ideali nella filosofia antica, Olms, Hildesheim 1997.

FERMANI, A. *Vita felice umana, in dialogo con Platone e Aristotele*, edizioni SIMPLE, Macerata 2006.

FERRARI, F. *Socrate tra personaggio e mito*, BUR, Milano 2007.

GATTI, M. L. *"Theoria" e Filosofia*, EDUCatt, Milano 2012.

GIANNANTONI, G. intervento in *Le radici del pensiero filosofico*, VI puntata: *Socrate (Enciclopedia multimediale delle Scienze Filosofiche)*.

HADOT, P. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, a cura di Arnold I. Davidson, Einaudi, Torino 2005.

HORN, C. *L'arte della vita nell'antichità, felicità e morale da Socrate ai neoplatonici*, a cura di Emidio Spinelli, Carocci editore, Roma 2005.

IRWIN, T. *Plato's Ethics*, Oxford University Press, New York-Oxford 1995.

KANT, I. *Omaggio alla Repubblica*, in *Critica della ragion pura*, a cura di Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice, Laterza, Roma-Bari 2005.

KIERKEGAARD, S. *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, a cura di Dario Borso, BUR, Milano 1995.

MINOIS, G. *La ricerca della felicità. Dall'età dell'oro ai giorni nostri*, traduzione di Vito Carrassi, Edizioni Dedalo, Bari 2010.

MONTUORI, M. *Socrate, fisiologia di un mito*, Vita e Pensiero, Milano 1998.

NIETZSCHE, F. *Crepuscolo degli idoli*, traduzione di Ferruccio Masini, Adelphi, Milano 2008.

REALE, G. introduzione a *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*, di Francesco Sarri, Vita e Pensiero, Milano 1997.

REEVE, C.D.C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, Princeton 1988.

SASSI, M. M. *Indagine su Socrate, persona, filosofo, cittadino*, Einaudi, Torino 2015.

VEGETTI, M. *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 2010.

Ringraziamenti

Ringrazio calorosamente la professoressa Maria Michela Sassi per aver accettato di essere il mio relatore e per avermi seguito in tutte le fasi della stesura della tesi, dalla raccolta del materiale necessario fino alla fine del percorso. La professoressa Sassi non mi ha mai fatto mancare il suo supporto e i suoi consigli, e mi ha aiutato con grande gentilezza, impegno, serietà e professionalità. Di volta in volta ha letto ciò che scrivevo, apportando correzioni con scrupolosa attenzione là dove fosse necessario. E' stata sempre disponibile per ogni tipo di informazione e chiarimento, pertanto, per tutto quello che ha fatto per me, la ringrazio di cuore.

Voglio ringraziare anche la professoressa Alessandra Fussi per aver accettato di essere il mio correlatore. Anche la professoressa Fussi si è dimostrata molto interessata al mio lavoro, garantendomi e concedendomi il suo aiuto con grande gentilezza e professionalità, pertanto ringrazio calorosamente anche lei.

Tengo a ringraziare, come ho già indicato nella pagina della dedica, la mia famiglia: i miei genitori, mia sorella, mia zia e mia nonna. In questi anni, i miei familiari mi hanno sempre sostenuto e hanno sempre creduto nelle mie capacità. E' anche grazie a loro che sono riuscito a raggiungere questo importante traguardo, pertanto li ringrazio infinitamente.

Grazie anche ai miei più cari amici, amiche e parenti che hanno davvero mostrato interesse verso la mia carriera universitaria e che, in questi anni, mi sono sempre stati vicini e hanno sempre creduto in me. Grazie.